

دكتور

محمد مجدى الجزيري

المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل

عند

فتجنشتين

دار آتون للتوزيع

١٩٨٦

اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني  
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

دكتور

محمد مجدى الجزيرى

المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل

عند

فتحيشتين

دار آتون للتوزيع

١٩٨٦



## مقدمة

- لعلنا لو نظرنا الى خريطة الفكر الفلسفى المعاصر للوهلة الأولى، لهللنا ما تبدو عليه الصورة من تنوع شديد بين تياراته الى الدرجة التى تجعله أشبه بمجموعة من الجزر المستقلة والمنفصل بعضها عن بعض، فكل جزيرة لها صفاتها وخصائصها التى تعوق أى تواصل بينها وبين جيرانها من الجزر الأخرى، وكأنه لا توجد لغة مشتركة للحوار والتفاعل، فكل يتكلم بلغة شديدة الخصومية لها ابجديتها ومنطقها ونظرتها للحياة، تكاد لا تقبل الترجمة الى غيرها... قد يبدو هذا صحيحا للنظرة العاجلة لكننا لو تعمقنا الصورة أكثر، وتأملناها على نحو أدق، لامكن لنا أن ندرك أيضا أنها تحمل بين ثناياها خصائص عامة تحقق وشائج قبرى بين مكوناتها وتقنيم ما يشبه التعايش السلمى بين أبعادها المختلفة، وبذلك يمكننا الانتقال من جزر تبدو منفصلة للوهلة الأولى الى جزر تربطها مجموعة من الجسور تعمل على تقريب نقاط التعارض وأوجه المصادم بينها، ولا غرو فى ذلك، ليست هذه التيارات وليدة عصر واحد، أيا كانت مظاهر تجلياته وتنوع أبداعاته .

- وإذا كان على الفلسفة أن تؤكد الوحدة الكامنة وراء المظاهر المتعددة لحياتنا، فإن عليها أيضا أن تكتشف الوحدة الكامنة وراء تعدد المظاهر الفلسفية لعالمنا، أو بعبارة أخرى عليها أن تكتشف الجسور الخفية التى تربط بينها، وفى اعتقادى أن مثل هذه الجسور هى وحدها التى تنقذنا الحكم على

وحدة. الثقافة الغربية، وأن اختلفت مظاهر التعبير الفلسفى عنها .

- وهكذا فإننا متى اتجهنا الى تبنى تيار ما من تيارات الفكر الفلسفى المعاصر ،برجماتيا كان أو وجوديا أو ماركسيا، فإننا بذلك لا نعلن تحيزنا الى تيار واحد من تيارات الثقافة الغربية فحسب ،بل نعلن تحيزنا الى الثقافة الغربية فى مجملها ،بمعنى أننا فى اختيارنا هذا الاتجاه أو ذاك فإننا نكشف فى نفس الوقت عن ارتباطنا بالنسيج العام الذى نبع منه ،وهكذا مستوى أن يكون أحدنا برجماتيا والأخر ماركسيا أو وجوديا . فنحن فى نهاية المطاف نكشف عن أنبهارنا ونعلن فروض الطاعة والولاء للحضارة الغربية من خلال تيار واحد . يكفى للدلالة عليها ،وهكذا نعتزف أعترافا ضمنيا بل وهريحا بأشياء أبناء هذه الحضارة وحدها دون سواها ،ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد ،بل أننا نعيد تقييم إنجازاتنا من خلال ذلك المنظور الذى اتخذناه ،فنفرض عليها مقولاته ،لنؤرخ حياتنا من خلالها ،وهكذا تتشكل حياتنا من جديد ،فتفترب عنا ،أو تفترب نحن عنها ،فقد أخضعناها وفرضنا عليها من خارجها أطوارا جديدا . يبدو لنا معبرا عنها بحق ،بينما هو فى الأصل لم ينشأ الا للتعبير وإيجاد الحلول وأبداء الرأى تجاه مشكلات أثيرت فى العالم الغربى أساسا ،وأن آدمى تميزه لخصائص وسمات عامة تتعدى الزمان والمكان ،فليست هناك حضارة واحدة ،وأنما هناك عدة حضارات ،وليست هناك ثقافة واحدة وأنما هناك عـلـدة .

ثقافات ، ولا يمكن أن يدعى البعض أن الحضارة الغربية هي بعينها الحضارة العربية ، فكل حضارة لها خصائصها الفلسفية والفنية والجمالية والأخلاقية واللغوية الى غير ذلك من الخصائص والسمات . يضاف الى ذلك أن فكرة الحضارة الواحدة أو الثقافة الواحدة ، لم تعد بالفكرة التي تستعصى على النقد والنقاش ، بل أن هناك العديد من مفكرى الغرب ممن كشفوا عن أسس تهافت مثل هذا الادعاء<sup>(١)</sup> . وليس معنى ذلك ، رفض جسور التواصل بين الحضارات والثقافات ، فلا يمكن لحضارة أو ثقافة ما أن تعيش معزولة عن جيرانها ، وكأنها أشبه بفوتادة ليبترز محرومة من النوافذ التي تطل منها على غيرها ، تحيا داخل ذاتها ، مسلوية الفاعلية والارادة ، وإذا كنا قد افترضنا ابتداء وجود جسور بين اتجاهات وتيارات الفكر المعاصر تحقق التكامل والتقارب بينها ، فهناك أيضا مثل هذه الجسور بين العديد من الحضارات والثقافات ، وليس بمقدور أحد أن يرفضها أو ينكرها ، لكن مثل هذه الحقيقة الواضحة لا تسوغ لسطامس الفروق ونبد الخصائص المميزة لكل حضارة ، والا كنا فى هذه الحالة أمام حضارة واحدة افترضناها ابتداء ثم قسمناها الى مجموعة من الأجزاء أو الجزر وربطنا بينها بمجموعة من الجسور ، تتحدد مهمتها فى تيسير الانتقال بينها ، وبالتالي فلا مجال لتأكيد ضرورة التواصل والتفاعل بين هذه الجزر ، طالما كانت جميعها تخضع لسلطان حضارة واحدة ، لا نتحدث الا الى نفسها ، وتتيح مجموعة الجسور القائمة أن يظل صوتها مسموعا من الجميع .

- ومرة أخرى ، نرى أنفسنا نعود للبداية التي بدأنا منها ، ونعنى بها أهمية دراسة الجسور القائمة بين التيارات المختلفة للفكر المعاصر ، أو بعبارة أخرى ، دراسة نقاط الالتقاء أو المحطات التي يمكن أن نتوقف عندها ، لنقرأ معا الطابع العام للثقافة الغربية المعاصرة ، بدلا من دراسة كل تيار على حدة . باعتبارهم مستقلا عما عداه .

- ولا شك أننا نواجه تحديات عميقة للغاية في عالمنا العربى ، لعل من أبرزها ذلك التحدى المتمثل فى الحضارة الغربية بكل ما تمثله من ثقل وجاذبية ، ومن هنا فنحن عندما نحاول الكشف عن شخصيتها ككل ، فلا يمكن أن تسعفنا دراستها جزئيا جزئيا ، أو دراستها من خلال التيارات الفلسفية المعبرة عنها تيارا تيارا ، بل نحن - بالإضافة الى ذلك - فى حاجة الى دراستها من خلال جملة العلاقات التى تربط بين جوانبها المختلفة إذ أن مثل هذه العلاقات هى التى تسمح لنا بتكوين رؤية أوضح عن شخصية الحضارة الغربية كما تتبدى من خلال الفكر الفلسفى المعبر عنها والمحرك لها فى نفس الوقت .

- ويمكننا فى هذا المدد أن نشير الى ذلك التقارب (٢) الذى حدث بين الوجودية والماركسية على يد جان بول سارتر ، أو ذلك الحوار الذى دار بين سارتر وليفى شتراوس بشأن التعارض (٣) بين الوجودية والبنوية ، وهو التعارض الذى حاول البعض أن



يخفف من حدته بالبحث عن بعض أوجه الشبه بينهما . ويمكننا أن نشير أيضا الى تلاقى الماركسية مع البنيوية في فكر التوسير (٤) ولو اتجهنا الى البرجماتية لوجدنا العديد من سمات التشابه بينها وبين الوجودية ، بل أن بعض كتابات وليم جيمس تكاد لا تفترق في نظراتها وتحليلاتها عن كتابات أقطاب الفكر الوجودي (٥) وليس هذا فحسب ، بل أننا يمكن أن نجد بعض نقاط التلاقى بين البرجماتية والماركسية وهو ما دفع البعض الى محاولة تفسير بعض فلاسفة البرجماتية ومن أبرزهم جون ديوى تفسيراً ماركسياً (٦) ومن ناحية أخرى ، لا يعدم المرء وجود بعض التداخل بين البرجماتية والوضعية المنطقية وخصوصاً من خلال فكر شارلز بيرس . (٧)

- وفي مقدورنا دراسة الفكر المعاصر من خلال بعض النزعات العامة التي لا تنطبق على تيار واحد فقط بل تنطبق على العون من التيارات من خلال الموقف العام الذي تشترك فيه ، كالنزعة الانسانية والنزعة العلمية .

- وإذا اتجهنا الى تحديد مشكلات محددة اتخذت موقع الصدارة من الفكر المعاصر ، ففي وسعنا أيضا أن نلم ببعض الخصائص والسمات العامة له من خلالها ، وعلى سبيل المثال يمكننا أن نتناول البرجماتية والماركسية والوجودية من خلال علاقاتها بمشكلة الفعل . (٨)

- وفى ضوء أهمية دراسة العلاقات التى تربط بين مختلف التيارات الفلسفية المعاصرة يمكن أن يتحدد مقصدنا ، فقد أرتأينا اختيار نموذج فلسفى يتمثل فى فكر فيتجنشتين، نحاول من خلاله أن نلقى الضوء على علاقاته بغيره ، بمعنى أننا لم نختار هذا الفيلسوف لنقدم عرضا عاما لفلسفته ، وإنما اخترناه لنكشف عما ينطوى عليه فكره من مضامين فلسفية تبدو للوهلة الأولى فى موقع التعارض مع التيار العام الذى ينتمى إليه . فإذا كان فيتجنشتين ، على نحو ما ، يمكن أن يعد قطبا من أقطاب الوضعية المنطقية فى رأى البعض ، فإنه من ناحية أخرى لم يتبعد كلية عن تيارات أخرى كالبرجماتية والماركسية والوجودية ، وقد يقال أن فلسفة فيتجنشتين نفسها إذا كانت قد اقتربت وتمازجت مع غيرها من التيارات ، فإن مثل هذا الاقتراب والتمازج لم يتحقق فى المرحلة الأولى من تطوره والتى ظهر فيها تأثيره على الوضعية المنطقية - قد يكون هذا صحيحا ، لكنه من ناحية أخرى لا ينفى تطور فكره ابتداء من الأسس العامة للوضعية المنطقية فى اتجاه الاقتراب من بقية التيارات الفلسفية ، فهو قد انطلق ، شأنه فى ذلك شأن فلاسفة المدرسة التحليلية وفلاسفة الوضعية المنطقية من مجال اللغة وأن اختلفت نظرية إليها فى المرحلة الثانية عنها فى المرحلة الأولى من مراحل تطوره .

- وإذا كانت نظرية فيتجنشتين فى المرحلة الثانية

قد أنطلقت أساسا من تقديمه لألعاب اللغة Language - Games  
ففسرنا وسعنا أن ننظر أيضا الى ألعاب الأفكار والمفاهيم  
بمعنى أنه من الممكن أن ننظر الى كيفية تعاملنا مع الأفكار  
لنجد أنفسنا أشبه بمن يلعب بها عندما نتعامل معها ، فالفكرة  
تكتسب معنى مختلفا عندما نستعملها بحسب السياق الذى تسرد  
فيه ، ويمكننا أن نفرغ العديد من التيارات الفلسفية - من  
مفرداتها الفكرية وتخلصها من العلاقات التى تربط بينها  
وتجعل منها تيارا أو مذهبا مستقلا ، لندخلها فى علاقات أخرى  
وسياق مختلف لنجد أنفسنا أمام تيار أو مذهب آخر ، فلا شك أن  
ما يعطى للأفكار معناها ودلالاتها الخاصة إنما يتحدد بناء على  
جملة العلاقات أو السياق الذى وردت فيه ، بمعنى أن ما يعطى  
للتيار الفلسفى خصائصه المميزة لا يمكن فى مفرداته الفكرية  
بل يمكن فى السياق الذى تخضع له ، وبقدر تماثل هذه السياقات  
بقدر تقارب التيارات الفلسفية وبقدر تباعدها بقدر اختلاف  
هذه التيارات .

- وهكذا نجد أنه إذا كان فتجنشتين قد تحدث عن

ألعاب اللغة والمشابهات العائلية بين ألعاب اللغة - Family

Resemblances - ، فإنه بالمثل يمكن التحدث عن ألعاب

الفكر والمشابهات العائلية بين تيارات الفلسفة ، فيمكننا أن

نجد تشابها بين البرجماتية والماركسية فى جانب ، وتشابها

بين البرجماتية والوجودية فى جانب آخر كما يمكننا أن نجد

تشابها بين الماركسية والوجودية في جانب، وتشابها آخر بين الماركسية والبنوية في جانب آخر ..... وهكذا يمكن أن يمضي بنا التحليل لنكشف في نهاية الأمر شبكة معقدة من المشابهات الفلسفية، تكاد لا تفترق عن المشابهات العائلية بين ألعاب اللغة عند فينتجنشتين، فتيارات الفكر المعاصر - إلى حد ما - تدخل في عائلة واحدة، فإذا لم تكن هذه التيارات تشكل تيارا واحدا، فأنها مع ذلك تخضع لسمات متماثلة ومثل هذه السمات هي التي تتيح لنا الكشف عن وحدة الطابع في الثقافة الغربية المعاصرة، وهي أيضا تتيح لنا أن نحدد موقع فينتجنشتين منها أو بعبارة أخرى تمكنا من تفسير التقارب بينه وبين بقية الفلاسفة، خصوصا وأن هناك من أكد العديد من أوجه الشبه والتناظر بين فكر فينتجنشتين وبين كل من أفلاطون وكانط وكبركجورد ونيتشة وهوسرل وهيدجربل وتعاليم البوذية أيضا. (٩)

وفي ضوء هذه التشابهات أرتأينا تناول فكر فينتجنشتين لِنُزِي إلى أي حد يمكن أن نكتشف ما يشبه التعايش السلمى بين بعض تيارات الفكر الفلسفى المعاصر .

## الفصل الأول

### المصراع بين النوعتين

#### الاسمية والانسانية في دراسة اللفظة



تستهدف بناء معبر أو جسر ينتقل عن طريقه الى المنطق والاخلاق. وعلى الرغم من ذلك ، فان بعض الباحثين ومنهم فون رايت G.H.Von Wright أى أن الرسالة المنطقية الفلسفية عند فيتجنشتين يمكن تناولها باعتبارها مؤلفة من نظرية دالات الصدق من ناحية وفكرة أن اللغة ما هي الا صورة للواقع من ناحية أخرى ، وهو ما يعنى أن النظرية اللغوية تلعب دورا مؤثرا في فكره ، الا أن البعض قد يعترض على ذلك على أساس أن القضية الاولى عند فيتجنشتين *elementaty Proposition* على نحو ما عبر عنها ، والتي تتطابق مع الموضوع أو الشيء الذى تشير اليه ، ليست قضية لغوية ، فاللغة التى يهتم بها علماء المنطق الرياضى لاتماثل لغتنا ، بل هي لغة صوتية خالصة واللغة - ليست وسيلة لخلق عوالم مغايرة لعالم المعرفة ، بل هي مجرد أداة للمعرفة ، ولعل ذلك يفسر لنا كيف وجد أصحاب الوضعية منطقية عند فيتجنشتين ذلك النموذج والموقف الذى يمكنهم تحليل اللغة العلمية . (٤)

- وهكذا نرى أنفسنا أمام أكثر من نظرة واحدة تسرى فيتجنشتين باعتباره فيلسوفا ومنطقيا فى المقام الاول ، بمعنى أنه يستخدم اللغة لتوضيح فكرة ليس الا ، والأخرى ترى إمكانية تناول اسهاماته فى مجال الدراسات اللغوية بشكل مستقل .

ومن ناحية أخرى، فإن دراسة فكر فيتجنشتين في المرحلة الأولى يبدو وكأنه مقطوع الجذور عن تطوره في المرحلة الثانية .

- ولا شك أن مثل هذه التساؤلات يمكن أن نتلاشى متى نظرنا إلى الأبعاد المختلفة لفكر فيتجنشتين باعتبارها تشكل مجموعة من الأبعاد المتكاملة، فكل بعد يكمل البعد الآخر، ولا يتسنى دراسة أى بعد بدون الكشف عن المضامين المرتبطة ببقية الأبعاد . وعلى هذا فإن دراستنا لعلم الدلالات عند فيتجنشتين تؤدي بنا إلى معرفة النظريات الفلسفية عنده، وهذه بدورها لو اتخذناها منطلقاً لنا تؤدي بنا إلى الكشف عن علم الدلالات عنده . وبذلك يمكن القول أنه عن طريق التجريد وحده يمكن أن تحدد ما يخص اللغة كلغة، وما يخص الفلسفة كفلسفة، وهو في رأي تجريد مصطنع لا يفصح عن الوحدة الكاملة بين المجالين، فإذا ما أردنا دراسة التطور الذي لحق بفكره كان علينا دراسة تطور نظريته إلى اللغة ذاتها، ودراسة التطور في نظريته للغة تكشف لنا أيضاً عن دراسة التطور الذي وقع في فكره، وبذلك فإننا متى اتخذنا من أى مجال منطلقاً لنا وصلنا بالتبعية إلى المجال الآخر، ولعل ذلك، على نحو ما، يتفق مع قول فيتجنشتين أن حدود لغتي هي حدود العالم (٥).

- وعلى ذلك فإن اختيارنا لتطور نظرة فيتجنشتين إلى اللغة كنقطة بدء للدراسة لا تتعارض مع الهدف الأساسي للبحث



والمتمثل في كشف المتشابهات الفلسفية للفكر فيتجنشتين .

- اذا كان البحث قد اختار أن يبدأ بمناقشة تطوّر نظره فيتجنشتين الى اللغة منطلقا للدراسة ، فمعنى ذلك أن ثمة اضطرابا قد يفطر اليه البحث وهو الخوض في مشكلات وقضايا تخص علم اللغة أساسا وبالدرجة الأولى علم الدلالات أو المعنى وبطبيعة الحال فإن مثل هذه الدراسات تحتاج الى مناقشة العديد من الموضوعات والقضايا التي تحفل بها العديد من المؤلفات في هذا الموضوع ، وهو ما يتجاوز نطاق البحث ومن هنا كان لابد من قصر الاختيار على مشكلة واحدة تمكّننا من التعرف على رأى الفلاسفة بشأنها ، كما تمكّننا من التعرف على تطورها وميدي تفاعل هذا التطور ذاته مع تطور الحضارة الغربية ذاتها . وبذلك يصبح الطريق ممهدا . أمامنا للانتقال الى اكتشاف التلاحم الفعال بين تطور النظره الى اللغة وبين مسارات الفكر الفلسفي المعاصر . من هذا المنطلق يمكن اختيار مشكلة الصراع بين النزعتين الاسمية والانسانية أو الاجتماعية في حقل اللغة .

- ويمكن تلخيص الخصائص العامة لكل نزعة على النحو التالي : تذهب النزعة الاسمية الى القول بأن اللغة مجرد صورة للعالم ، فهناك كلمات ، وهناك أشياء وموضوعات ، وكل شيء له اسم يقابله وبالتالي لا مجال للبعد الانساني والتفاعل الاجتماعي في تحديد المعنى ، وبالتقابل مع هذا الرأى ، يكون

أصحاب النظرة الانسانية أو الاجتماعية أن الكلمات ليست هى التى تحدد معانى الأشياء ، وإنما البشر أنفسهم بواسطة الكلمات هم الذين يحددون معانى الأشياء ، بمعنى أن الجملة لا تمثل العالم ، وإنما البشر ، بواسطة الجمل ، يحددون معنى العالم ، فعن طريق القضايا لا تمثل العالم فقط ، وإنما نعيشه أيضا . فاللغة لا لاتصفنا ، وإنما نحن الذين نضعها .

- والحق أن مثل هاتين النزعتين يمكن ملاحظتهما عبر تاريخ الفكر الفلسفى عند العديد من أقطابه ، بدءا بالفلسفة اليونانية ، ومروزا بالفلسفة الوسيطة ، وانتهاء بالفلسفة الحديثة والمعاصرة .

- ٣ -

- ولو بدأنا بأرسطو لتبين لنا أن الصور الكتابية ، بعض النظر عن اختلافات الكتابة والحروف الابدجية ، ينبغى أن تعكس بصدق صور اللغة المنطوقة ، كما أن الأخيرة بدورها ، بعض التنظر عن المتغيرات العرضية ، ينبغى أن تعكس ادراكاتنا الحسية عن العالم بمنتهى الدقة ، وهذه الادراكات بدورها ليست أكثر من كونها مجرد تنظيم للواقع فى أجناس ، وأنواع ، وأفراد .

- والحق أن مثل هذا الموقف الذى اتخذه أرسطو يمكن أن يفسر فى ضوء اعتقاده ، بأن كل شء ينتمى الى صنف محدد ، ولكل صنف مميزاته الثابتة ، وهى سميزات يمكن اكتشافها وتحديد لها

عن طريق استخلاص المميزات المشتركة بين عدد من الأشياء المتشابهة وبواسطة عملية التجريد هذه يمكن تحديد الجواهر المختلفة التي يتكون منها العالم ، على أساس تحديد الصفات المميزة لكل منها . وهكذا تصبح مهمة العالم قاصرة على تصنيف الأشياء وعلى الاستدلال الدقيق من الصور والأفكار الكلية أو التعريفات الدقيقة لكل شيء .<sup>(٦)</sup>

- ولقرون طويلة ، استمرت النظرة الى اللغة تنهل من الموقف الارسطى ، ولا غرو في ذلك ، فقد سيطر الفكر الارسطى على الحضارة الغربية طوال هذه القرون ، وبذت فلسفته تكاد لا تقبل الجدل أو النقاش . وبذلك لم تكن اللغة تشكل نشاطا فعالا في حياة الانسان ، وانما كانت مجرد نسخة طبق الأصل لسياق التصورات

- فاذا كان من الضروري تعلم التحدث باللغة ، واذا كان من الضروري أيضا تعلم كتابتها ، فان هذا لا ينفى حقيقة أن علم الكتابة يعلمنا القليل للغاية عن حياة الانسان ، وهو ما يمكن أن يصدق أيضا على علم اللغة ، ومن ثم فان اهتمام أرسطو بمجال اللغة كان اهتماما عمليا ومعياريا خالصا ، بمعنى أنه لم يكن يشكل اهتماما مستقلا وعلميا ، فالكلمة عنده أشبه ما تكون ببوابة تفتح على قلعة من الأفكار الكلية ، وبطبيعة الحال لا بد من فتح بوابة القلعة اذا ما أردنا دخولها ، لكن الشيء الأكثر أهمية والذي يتوحد مع مقصدنا الأساسي هو ما نجده داخل القلعة

ذاتها ، فنحن هنا تستهدف النتيجة وليس الاداة . ومثل هذا التصور أدى الى مولد علم النحو والصرف بدلا من نشأة علم اللغة (٧) . وهكذا يمكن القول أن الدراسات اللغوية بدأت بعد أن تغيرت مفاهيم أرسطو في الفلسفة واللغة معا . فإذا ما أردنا تحديد كيف ومتى حدث ذلك كان علينا الكشف عن أمرين متضمنين في تصور أرسطو عن اللغة . الأمر الأول هو أن تحليل اللغة عن أرسطو ينطلق من وجهة نظر تساعد على اكتشاف الأشياء وأفضل مصدر لمعرفة مكتملة عن الواقع بتحقيق عن طريق استعمال اللغة ، والأمر الثاني أن مثل هذه المعرفة المكتملة عن الواقع ينبغي أيضا أن تكون متحققة لدى المتكلمين باللغة . ومثل هذين الأمرين لم يقدر لهما الاستمرار باعتبارهما مجرد نتائج منطقية للموقف الأساسي الذي اتخذ أرسطو من اللغة فحسب ، بل كان استمرارهما - علاوة على ذلك - معبرا عن تأثيرهما العميق على الحياة الثقافية للعالمين القديم والوسيط معا .

- ولا شك أن الأمر الأول القائل بأن تحليل اللغة ينبغي أن ينطلق من نظرة تساعد على اكتشاف الأشياء كان وراء نشأة النزعة اللفظية Verbalism التي سادت العالمين القديم والوسيط معا ، فإذا لم نعرف اسم الشيء ، فلن نعرف الشيء نفسه أو لا يحق لنا في هذه الحالة الادعاء بمعرفة الشيء .

- أما بالنسبة للأمر الثاني فقد كان مسئولا عن نشأة

سلسلة من الأضاف النحوية لنظريات المنطق الصوري (٨)

وعلى الرغم من سيادة النظرة الأرسطية للغة فى العالمين القديم والوسيط إلا أن الفلسفة اليونانية شهدت فى بعض مراحلها نظرات أخرى .

فلم تتقبل المدرسة السوفسطائية تلك الكلمة الإلهية أو اللوجوس التى عدها هرقليطس أصل الأشياء كلها ومبدأها الأول ، أى أصل النظام الكونى والأخلاقى فالانثروبولوجى — لا المتيافيزيقا ، هى التى لعبت الدور الجوهرى فى نظرية اللغة لديهم فقد أصبح الإنسان مقياس كل الأشياء ، ما يوجد وما لا يوجد ومن ثم رأت أن البحث عن أى تفسير للغة فى عالم الأشياء المادية يعد عبثا لاجدوى فيه ، ذلك أنها وجدت سبيلا جديدا إلى الكلام الإنسانى أبسط من ذى قبل ، وكان السوفسطائيون أول من عالج المشكلات اللغوية والنحوية بطريقة منظمة ، لكنهم لم يتناولوا تلك المشكلات من منطلق نظرى مجرد ، بل لقد اعتقدوا أن أى نظرية فى اللغة لابد من أن تؤدى واجبات أخرى أدمى والزم ، ومن ثم فإن عليها أن تعلمنا كيف نتكلم ، ونعمل فى عالمنا الاجتماعى والسياسى الواقعى ، وهكذا أصبحت اللغة فى مدينة أثينا أثناء القرن الخامس اداة لتحقيق أغراض محورية محسوسة عملية فكانت هى أقوى سلاح فى المعارك السياسية يومئذ ، ولم يكن من الممكن لأى شخص أن يلعب دورا بارزا مؤثرا ما لم يحسن هذه الاداة . ومن هنا ظهرت ضرورة استعمال اللغة بالطرق الصحيحة وتطويرها على مر الزمن

ومن أجل هذه الغاية أوجد السوفسطائيون فرعاً جديداً من فروع المعرفة هو من الخطابة "أو البلاغة وأصبح هذا الفن، لا النحو ولا الصرف، هو المحور الأول لاهتمامهم وكان للخطابة في تعريفهم للحكمة صوفياً مقام مركزي، وأصبحت كل المنازعات حول صحة المصطلحات والاسماء لا أهمية لها فالاسماء لم توضع لتعبر عن طبيعة الأشياء أو تعبر عن علاقات موضوعية، ومهمتها الحقة أن تشير العواطف الانسانية لا أن تصف الأشياء وأن توحى للناس بآداب بعض الاعمال لا أن تنقل اليهم آراء وأفكاراً.

وهكذا أدرك السوفسطائيون الوظيفة العملية الحياتية للغة (أ) كما كان للشكاك دورهم في تقديم التصور الوظيفي للغة، فقد رفضوا رأى الدوجمائيين القائل بأن كلمة ينبغي أن يكون لها معنى محدد وكان منهجهم في الشك وخصوصاً عند سكتوس أمبير يقوس متوافقاً مع هذه النظرة، فالشك ينبع الطبيعة فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش ويلبى سائر الحاجات الطبيعية كما يفعل كافة الناس، كما أنه يتبع القوانين والعادات لأنها مفروضة عليه ويدرك الظواهر ببر وتربطها فيكتسب تجربة تؤدي به عفواً الى توقع بعضها عند حدوث بعض، وكل ذلك بناء على ملاحظات كثيرة شخصيته أو متواترة، فيحصل بذلك على الفن أى على جملة نتائج الملاحظات فى موضوع ما، فيأخذ بهذه النتائج غفلاً مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادئ كلية ويتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة. دون أن يكون لهذا التوقع أساس فى الحقيقة أو مبرر

فى عقله ، فيتعلم القراءة والكتابة دون التفات الى فتنة اللغز  
ويتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان ويستخدم العدد دون الخوض  
فى علم الحساب . وهكذا تمكن الشكاك بفضل منهجهم أن يكتشفوا  
أمكانية النظر الى اللغة كنشاط أنسانى مثل غيره من الأنشطة ،  
ومن ثم لم تعد لديهم حاجة الى دراسة فقه اللغة أو علم البيان  
طالما أمكن ممارسة اللغة والتفاهم بها بصرف النظر عن تحديد  
القواعد والمبادئ اليقينية التى تستند اليها ، أو بصرف النظر  
عن تحديد المعانى الثابتة للكلمات لقد رفضوا كل ما هو يقينى  
ثابت لا يتزعزع ، وبالتالي رفضوا كل معنى يقينى ثابت للكلمة .<sup>(١٠)</sup>

وفى ضوء خضوع العصور الوسطى فى أوروبا للفكر الارسطى كان  
من الطبيعى أن تتحقق السيادة للنظرة الارسطية فى اللغة ومن ثم  
وجدناها على نحو ما تتكرر عند أو غسطين لتدعيم فلسفة  
المسيحية ، فأقصى ما نستطيع أن تقوم به اللغة هو أن تكون عاملا  
مساعدًا منبها على الاشياء دالا عليها مثيرا للحقائق فى  
الذاكرة ، فان كانت اللغة عاجزة عن التعليم فهى قادرة على  
أحياء الذاكرة ، والكلمة على الاطلاق والاسم على الاطلاق  
متساويان فى المعنى وكل أقسام الكلام أسماء لاننا نستطيع أن  
نضيف اليها ضمائر ، ولاننا نستطيع أن نقول نستعمل هذه الاجزاء  
لتسمية شئ ما . ولا يستطيع أى جزء منها أن يضاف الى العقل  
ليصبح منطوقا تاما ، فان كان الاسم والكلمة متساويين فى  
المعنى والكلمات أسماء فكلاهما أيضا أسماء وأن لم يكن لهما  
نفس المعنى . فنحن نستعمل " كلمة " لسبب ونستعمل " اسم "  
(١١)  
لسبب آخر .

- ومن ثم فإن أزمة التصور الأرسطى بدأت عندما بدأ التساؤل حول شرعية أو مصداقية النظرة الاسمية للغة . كما برهن مقدم العلوم التجريبية ومناهج تضيف العلوم الطبيعية ، ابتداءً من القرن السابع عشر ، على وجود أشياء يمكن معرفتها علمياً ووضعها فى سلسلة من علاقات السبب والنتيجة أو وضعها فى علاقات منظمة من الاجناس والانواع والفصائل بدون أن تمتلك أسماء محددة فى أية لغة ، وأن كان لها معنى فى اللغة الرياضية . وفى نفس الوقت فإن تطور العلوم الوضعية والتجريبية دحض فرضية اعتبار كون اللغة المصدر الوحيد أو أفضل مصدر لمعرفة الواقع .

- ٤ -

وشهد عصر النهضة اهتماماً متزايداً بمقارنه اللغات بعضها ببعض ، ومثل هذه الدراسات المقارنة أكدت بدورها أن لكل لغة أصالتها أو عبقريتها الخاصة ، فكل لغة مختلفة عن غيرها ليس بسبب الاختلاف العرضى فى الأصوات فحسب ، بل لأن لكل لغة بناءاً ومفردات لا تتفق مع غيرها . ومثل هذا الموقف الجديد كان موضع اهتمام العديد من الفلاسفة ومنهم بيكون وجون لوك وليبنتز وفيكو .

- فقد لاحظ فرنسيس بيكون أن كل لغة لها طريقتهما الخاصة فى تنظيم المعانى ، فهناك كلمات لاتينية لانجد لها مثيلاً فى اليونانية ، وهناك كلمات يهودية لانجد لها بدورها مثيلاً لا فى اليونانية ولا فى اللاتينية . والاختلافات فى اللغات ،



كما لاحظ بيكون ، تعكس اختلاف الخصائص بين الشعوب .

- وجاء جون لوك ، فتحرك فى نفس المسار ، وفى كتابه ، رسالة فى طبيعة الفهم أكد على دور التعلم واستعمال الاسماء فى تطور الافكار . فالافكار ليست فطرية ولكنها مكتسبة ، وهى مرتبطة ارتباطا ضروريا بالاحداث ماضية ، وبصفة خاصة ، بلغات مختلفة وجماعات متميزة .

- ولم يكتف لوك بذلك ، بل لقد طور أفكاره الى النقطة التى دفعته للتساؤل عن إمكانية ترجمة أساليب التعبير فى لغة ما الى أساليب التعبير فى لغة أخرى ، مع توضيح تساؤلاته بالعديد من الأمثلة ، ومن هنا أكد أن وراء التماثلات المدرسية فى المفردات اللفظية بين اللغتين اللاتينية والانجليزية ، فإن كلمات كل لغة تستدعى أفكارا وعوالم ثقافية مختلفة اختلاف جذريا عما تستدعيه اللغة الأخرى (١٢)

- وعلى هذا النحو تبدت اشكالية العلاقات بين الكلمات والاشياء ، كما تبدت استحالة وجود علم للاشياء يعتمد على الكلمات وحدها وشارك لينتيز فى توضيح بعض مشكلات اللفظ فكل لغة ، كما لاحظ فى كتاباته ، تتخذ سبيلها للاحتفاظ بتوازن ضرورى فى مفرداتها بين استعمال واسع النطاق لالفاظ عامة تشير اليه معانى عامة من جهة والفاظ خاصة أقل شيوعا وتشير

الى معانى خاصة ومحددة من ناحية أخرى . كما برهن ليبنتز أيضا ، مع وفرة فى الامثلة ، على افتقار التوافق فى الابهنية الاعرابية والأنظمة النحوية ، ونتيجة لذلك رأى أن لكل لغة طوبوغرافيتها ، ليس فقط على المستوى الصوتى ، وإنما أيضا على المستوى الدالى . فاللغة ليست مجرد كسوة صوتية لكيان من المقولات والتصورات الكلية ، بل هى على العكس من ذلك ، أنها تمتلك دورا فعالا مؤثرا فى تشكيل فكر الجماعات التى تتخذها . (١٣)

- وإذا أنتقلنا الى فيكو لوجدنا أنه عادة ما يصور على أنه فيلسوف للتاريخ . له بعض الافكار المحددة عنه ، ومنه اشتق بعض افكاره عن اللغة ، لعل من أبرزها فرضية الطبيعية الشعرية لها . ومع ذلك ، فقد ذكر فى كتابه "العلم الجديد" أن الهيكل العظمى للفكر عنده هو تموره للغة ، وفى رأيه أن تاريخ اللغة يشكل حجر الزاوية لتاريخ الافكار والديكتاتيون والقانون ، وعلى عكس الرأى السائد كان لديه أفكار محددة عن اللغة ونتيجة لذلك ، كانت رؤيته لتاريخ الأمم والشعوب من منطق نظريته الخاصة للغة .

- لقد برهن فيكو على خطأ النظر الى اللغتينات باعتبارها انعكاسات لمقولات وتصورات كلية كما ذهب أصحاب النزعات الأرسطية والعقلانية ، فمثل هذه النظرة تفترض وجود

التصورات والمقولات بشكل يسبق أى نشاط أنسانى ، وهو تمسور بدا. ساذجا للغاية عند فيكو ، باعتبار أن اللغات أقدم كثيرا من أرسطو ، وهى تعبر عن معرفة ليست من النوع العقلى ، وطريقة اللغة فى ربط الأشياء وتصنيفها بواسطة الاسماء هى طريقة شعرية وخيالية وليست عقلية أو فلسفية ، وبالتالي فان اللغة لا يمكن أن تتحدد تحت سيادة. أى خط كل من المنطق ، فكل لغة تشكل نماذجها خلال تنظيم الخبرة الانسانى فى معانى محددة ، وحتى عندما تبدأ اللغة فى التعبير عن نزعة عقلية عامة ، يستمر أساسها التقليدى على هذا النحو .

- وأكد فيكو على شخصية وعبقرية كل لغة ، فاللغات الفرنسية واللاتينية واليونانية والالمانية وغيرها من اللغات (١٤) تختلف عن بعضها البعض فى ضوء الخصائص القومية المتميزة .

- ومع ختام القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر بدأت أرهافات وصلت ذروتها مع منتصف القرن الثامن عشر بشأن نظرة جديدة. الى اللغة أعتبرت نقطة تحول حاسمة فى تاريخ الدراسات اللغوية ، اذ للمرة الأولى لم تعد اللغات مجرد تسجيل أو نسخ تصورات مساوية لها ومحددة مسبقا ، بل أصبحت نقاط انطلاق مختلفة تاريخيا وعليها تعتمد الأفكار والتصورات والتى تختلف بدورها من حقبة الى أخرى ومن مدينة الى أخرى . وخص فيكو جزءا كبيرا من كتاباته لدراسة رموز

اللغات المختلفة التى تعلمها . وهكذا بفضل كل من بيكيون وجون لوك وليننتز وفيكو أمكن للدراسات اللغوية أن تتخذ زاوية جديدة . فإذا ما أضفنا الى ذلك جهود المدرسنة الألمانية فى هذا الاتجاه بتأثير كل من هامان وشلجل وفون همبولت وهيردر ، أدركنا الى أى حد كان لهذه النظرة الجديدة الى اللغة دورها فى تأكيد البعد الانسانى كعامل مؤثر فى تعاملنا مع اللغة . بمعنى أن اللغة لم تعد تفهم باعتبارها مجرد نتاج للعقل المجرد فحسب ، بل أصبحت تدرك من خلال علاقتها بالانسان ككل ، وبالتالي لم تعد اللغة مرتبطة بمرحلة معينة من التطور ، بل أصبحت قديمة قدم الانسانية نفسها ، وقد تبدى هذا الموقف الجديد عند هيردر على وجه الخصوص ، وهو ما يتضح فى نظره للغة باعتبارها اداة لا غنى عنها فى التعرف على شخصية الشعوب والأمم ، ومن هنا كان اهتمامه بدراسة لغات بل ولهجات الشعوب على اختلافها ، كما أن عمليه الاتصال اللغوى قد أثبتت لهيردر أن التطور العقلى للطفل ما هو الا مجرد نتيجة لمرانه على استخدام اشارات محددة . وقبل أن توجد اللغة المنطقية كان الانسان البدائى فى العصور القديمة يعبر بصحياته عن مشاعره وعواطفه أى أن اللغة الشاعرية كانت أسبق فى الوجود على اللغة المنطقية . (١٥)

- وإذا كانت النظرة الانسانية قد تمكنت الى حد ما من زلزلة عرش أصحاب النظرة التقليدية ، فإن هذا لا يعنى أن

الطريق أمامها كان ممهدا الى الدرجة التى تسمح باتقان الفلاسفة حولها ، خصوصا وأن بعض كبار الفلاسفة لم تستطيع التخلص من النظرة التقليدية للغة . وربما كان ذلك مقبولا فى القرن السابع عشر عندما لم تتضح الرؤية الجديدة التى فى اللغة بعد ، وهو ما يتضح فى موقف ديكارت الذى قبل من جديد النظرات المدرسية والارسطية عن اللغة ، فأصبحت الكلمات عنده وسائل شفافة للتعبير عن الفكر ، وباعتبارها كذلك وجدانها لا تستحق أى اهتمام خاص لأنها لا يمكن أن تغير شروط الشك أو اليقين ، وهكذا قدر لرأى أرسطو فى اللغة أن يكون له السيادة (١٦) على الفكر الديكارتي رغم تعارض المنهج العقلى عند ديكارت مع منهج القياسى الأرسطى .

- ٦ -

- ومع ما حققه القرن الثامن عشر من خطوات فى سبيل تأكيد النظرة الجديدة الى اللغة ، إلا أنه سرعان ما جاء كائط بفلسفته النقدية معترضا مسيرة تلك النظرة ، لينضم بذلك الى أصحاب النزعة الاسمية فى النظر الى اللغة .

- والحق أن اهتمام كائط بمشكلات اللغة كان محدودا للغاية ، بل يمكن القول أنه اتخذ موقف الصمت تجاهها ، وعلى الرغم من أنه عاش فى نفس المدينه التى عاش فيها هامان ، وتردد على نفس الدوائر الثقافية والجماعات التى تردد عليها كما اشترك معه فى التخطيط لتأليف كتاب ، إلا أنه لم يستطع

مجاراته فى الاهتمام بقضايا اللغة . بل كانت نقطة الخلاف .  
بينها حول اللغة هى التى أدت الى التباعد بينهما ، فقد أكد ..  
هامان على أن العقل أو الاولى APriori يفترض شيئا آخر  
وهو اللغة فاللغة ، أسبق من الفكر ، كما كان المناخ السائد .  
وقتها الى اللغة وظيفة حاسمة فى تكوين الفكر ، ولا شك أن  
مثل هذه الرؤية ما كانت تتفق مع فيلسوف جعل من نقد العقل  
البشرى منطلقا له ، يضاف الى ذلك أن الصفحات القليلة التى  
كتبها فى دراساته الانثروبولوجية عن طبيعة اللغات الأوروبية  
تؤكد عدم غايته الدقيق بالخوض فى تحليل مشكلات اللغة .

- وإذا كان من الصعب تفسير موقف الصمت الذى اتخذته  
كانط من اللغة ، الا أنه يمكن القول أن موقفه هذا لم يكن  
محض مصارفة أو اتفاق ، فالفلاسفة أصحاب الاتجاهات العقلية  
وعلى رأسهم كانط فى اتجاههم الى تقديم قائمة منظم دقيقة  
لكل شئ نلتقى به بالنظر الى العقل الخالص ، تبدو اللغة  
بالنسبة لهؤلاء مجرد أداة هامشية متطفلة على مملكة العقل .  
كما تبدو الصور اللغوية فى تنوعها وترددها وتذبذبها وطابعها  
الوقتى العابر وتنافرهما وخضوعهما للاختلافات المتعددة بين  
الافراد - تبدو هذه الصور بعيدة كل البعد عن طابع الضرورة  
والكلية وهو الطابع الذى تتصف به الشروط الاولى الترنسند  
نتالية التى تجعل التجربة ممكنة ، وهكذا لا تتفق الصنوبر  
اللغوية فى ضوء خصائصها هذه مع العقل الذى يشرع للأشياء ومن

- ومن الممكن أيضا افتراض أن كانط بعد قراءته بعض تأملات كل من هيوم وهامان عن اللغة أكتشف تضمنها شحنة شديدة الانفى يمكن أن تنسف بأسس نظريته النقدية الخاصة بالتصورات الكلية الاولى وأيا كان السبيل نحو تفسير موقف كانط فمن المؤكد أنه أثر تأثيرا حاسما فى تاريخ الفكر الغربى فى مرحلته المتأخرة بشأن اللغة ، مما أدى الى تجاهل الفكر الفلسفى لقضية اللغة لمدة قرن من الزمان تقريبا<sup>(١٧)</sup> وبذلك، تجمدت الجهود التى بذلت فى حقل اللغة من قبل أقطاب الفكر الفلسفى أمثال بيكون ولوك وليبنتز وفيكو وهيردر وهامان وغيرهم .

- وهكذا أعيد أحياء النظرة التقليدية الى اللغة، وهى نظرة أصحاب النزعة الاسمية ممن تناولوا اللغة باعتبارها مجرد سجل من بطاقات الاشياء والتصورات وانعكاس لها . وربما كان مرجع ذلك الى أن الافكار الارسطية عن اللغة كان لا يزال لها موقع المداورة فى البحث اللغوى حتى نهاية القرن التاسع عشر وكان أن تراجعت المكتسبات الجوهرية التى تحققت فى حقل الدراسات اللغوية بفضل جهود بيكون ولوك وليبنتز وفيكو وهيردر من اختفاء للنزعة اللفظية وتأكيد لاهمية المنهج التجريبي فى الدراسة والبحث الى اكتشاف للاختلافات النحوية والدلالية للغات . وبدت كل هذه المكتسبات كما لو كانت تمثل مرحلة عابرة فى تاريخ الدراسات اللغوية ، بل بدت كما لو لم

تكن موجودة أصلاً . وكأنه قدر للتصور الساذج عن اللغة أن يعود من جديد فيعلن سيادته وبالتالي يعلن سيادة العقل متوافقاً بذلك مع تطور الفكر الفلسفى نفسه من كانط الى هيجل . فإذا كان العقل عند كانط مشرعاً للأشياء وإذا كان عند هيجل تخضع له الأشياء فى وجودها وحركتها أو صيرورتها ، فإنه كان الطبيعى أيضاً أن تخضع له اللغة فتصير تابعة له يسبقها ولا تسبقه . ولعل موقف هيجل من التعبير الاسطورى مؤكد ذلك ، فالفكرة التى لم تستحوذ على صاحبها بعد تعجز عن أن تجد اللغة الملائمة للتعبير عنها ، ولا يكون أمامها إلا اللجوء الى الأسطورة<sup>(١٨)</sup> .

-٧-

- وإذا كانت النظرة الارسطية الى اللغة قد عادت من جديد ، فإن تطور الاهتمام بالدراسات اللغوية أدى بدوره الى أحياء النزعة الانسانية فى النظر الى اللغة مرة أخرى . ومن تحددت قيمة الجهود التى قام بها كل من كروتشه وسوسير للعمل أعادة الاعتبار للبعد الانسانى والاجتماعى فى دراسة اللغة .

- وربما قيل عن كروتشه أنه لم يهتم باللغة ككل ، وانما أهتم بجزء منها فقط ، وهو يتعلق باللغة فى وظيفتها الجمالية فحسب ، لكن مثل هذا الاعتقاد تدحضه النظرة المتأنيئة لأفكاره عن اللغة ، فما قاله عن اللغة لا يرتبط بجزء منها فقط وانما يرتبط بطبيعة اللغة وقضاياها ككل .



- والحق أن كروتشه اتخذ موقفا رافضا من الافكار التقليدية عن اللغة منذ البداية فنجد التفسيرات العقلية للغة والعالم، فالتعيز بين الكلمات المختلفة والانواع المختلفة بين الاشياء يتعامل في رأيه مع أخضاع الوقائع التي هي في ذاتها غير منقسمة الى عملية من التجريد، ولين من الصحيح أن ننظر الى القضايا باعتبارها مجرد مجموعة من الاصطوات والحروف بصرف النظر عن معناها، بل أن القضايا عنده تمثل وقائع تتسم بالوحدة. ولا تقبل التجزئة . وكل قضية لها معنى، طالما كانت كل قضية واحدة، مرتبطة بمضمون وبحالة العقل الذي تعبر عنه، ولكل تعبير حالة عقل واحدة تطابقة، ولكل حالة عقل تعبير واحد يطابقها . وكل تعبير لغوي يشكل كيانا فريديا لا سبيل الى وصفه واقعيا في ضوء مقولات عامة، وبذلك تصبح اللغة سلسلة من التعبيرات كل تعبير يظهر في الصورة التي يبدو عليها مرة واحدة. فقط، بحيث لا يمكن تكراره أو مقارنته بغيره فيبدو الكلام وكأنه أشبه بالتعبيرات الغنائية الشاعرية. (١٩)

- وطبقا لتصور كروتشه هذا يتعذر اساءة فهم اللغة، طالما أن كل تعبير بمجرد ظهوره في التاريخ فإنه يظهر ومعنى المعنى الخاص به، لكن من الواضح أن مثل هذا التصور لا يفسر لنا كيف نتصل ببعضنا البعض، فنحن اذا صرحنا بأن التعبير وحالة العقل لا يمكن اعادة تحققهما أو تكرارهما لتعبرنا بالتالي الاتصال بين البشر . ومن هنا ذهب كروتشه الى أن

الضمان الاساسى للتواصل والاتصال الفعال بين البشر يمكن أن نجده خارج حدود اللغة والخبرة ..... نجده فى مجال البروح المطلق ومن ثم فان الوحدة الصوفية بين الارواح هى وحدها التى تضمن التفاهم المتبادل بين الافراد عن طريق اللغة واذا كان كروتشه قد حاول أن يجد حلا للمعضلة التى اثيرت بشأن تصويره للغة ، فانه فى التطور الأخير من نظريته فى اللغة لم يكتف بذلك ، بل أتجه الى تناول اللغة باعتبارها نشاطا اجتماعيا ، وبذلك دخلت فكره البراكسيس الاجتماعى لتعمل بدورها على تحطيم التصور الأرسطى التقليدى للغة . ومن هنا وجدنا كروتشه يذهب الى القول بأن ما نطلق عليه اللغة بصرف النظر عن منتجاتها وتأملاتنا بشأنها واحكامنا على تعبيراتهن : ورأى علماء اللغة ... هو شيء مختلف كلية ، أنه شيء يقتحم حياتنا الاخلاقية ويتفاعل مع رغباتنا وشهواتنا وطموحاتنا وأفعالنا وعاداتنا وتخیلاتنا واغاطنا فى السلوك كطريقتنا فى نسبة معنى أو آخر الى الاصوات أو طريقة تلفظنا بالكلمات وبذلك تتبدى اللغة فى كل شيء يمكن أن نعهده نشاطا عمليا . (٢٠)

- وربما كان فى مقدور كروتشه أن يطور وينمى موقفه هذا الى نهايته ، ألا أنه أثر أن يتوقف عند هذا الحد حتى لا يتناقض مع الطابع الروحى لفلسفته ككل . ومتى انتقلت الى فرديناند شوبيرلوجدنا أنه أمكن رفضه للنزعة الاسمية فى (٢١) النظر الى اللغة منذ البداية ، كما ذهب الى القول بأن ،

ماهية الصورة اللغوية تعتمد على قيمتها ، وقيمتها تعتمد على النسق اللغوي الذي تشكل جزءا منه ، وبذلك تتحدد الكلمة بواسطة علاقتها مع بقية العناصر أو الكلمات في ذلك النسق ، فالرمز أو الكلمة يكتسب دلالته ومعناه من خلال علاقته بالنسق (٢٢) ككل . ولا شك أن مثل هذا الرأي ينطوي على بعض الاشكالات التي تجعل مفكرا في مكانه سوسير لا يرضى عنه في ضوء ما يؤدي اليه من بعض التساوؤلات ، فإذا كانت الصور اللغوية تتحدد في ضوء العلاقات التي تربطها ببعضها البعض ، فكيف يمكن تحديد العلاقات بدون تحديد ما تقوم بربطه أولا ، يضاف الى ذلك أن تعريف سوسير للوحدة اللغوية تفسير كيفية مقارنة مرحلتين متتابعتين من مراحل اللغة أو مراحل نفس الكلمة . فالكلمة في مرحلتها الجديدة قد تتوحد حروفها مع الكلمة في مرحلتها القديمة ، ولكن دلالتها تختلف باعتبار أنها قد تقتزن بصورة لغوية لم تكن معروفة من قبل ، وبالتالي يصعب مقارنة الكلمة في سياقها القديم بنفس الكلمة في سياقها الجديد ، فنحن يمكننا أن نفترض استمرارا بين كلمتين متى مرحنا بأنه ليس فقط عن طريق العلاقة بالكلمات يتحدد معناها ، وإنما أيضا عن طريق شيء مستقل عن علاقاتها بالكلمات الأخرى ، وإذا اعتقدنا مع سوسير أن ماهية الكلمة تتحدد عن طريق علاقاتها المتزامنة معها وحيث أن علاقات الكلمة في مرحلتها القديمة تختلف عن علاقات الكلمة في مرحلتها الجديدة ، فإن الكلمتين وأن توحدت حروفهما تصبحا كلمتين مختلفتين تماما ، وبالإضافة الى ذلك يصبح من

المتعذر أن نتكلم عن أية تحولات أو تغيرات دلالية أو صوتية للكلمة .

- والحق أن تحديد سوسير للوحدة اللغوية جعل من المستحيل أن نفسر على أى أساس تتم المقارنة أو يتم تحديد العلاقات التى تربط مرحلتين متتابعتين فى تاريخ نفس الوحدة اللغوية أو النسق اللغوى ، ومن هنا فسر البعض عدم أكثر من سوسير بطبع عمله فى صورة محددة لما ينطوى عليه من تساؤلات يصعب الإجابة عليها ولعل هذه المعوية يمكن تفسيرها فى ضوء تبعية النظرة التطورية أو التعاقبية ( الدياكرونية ) عند سوسير لنظريته التوافقية أو التزامية ( الساكرونيومية ) وبيانات أخرى فإن مقدمات لا تسمح لنا فقط تبرير أو تفسير علاقة التعاقب المستمر لمرحلتين متتابعتين لنفس اللفظة ، ولكنها لا تفسر لنا أيضا كيف يمكن لشعبيين أو أكثر الادعاء بأنهما يتكلمان نفس اللفظة ، أو كيف يمكن لكل منهما أن يفهم الآخر ، ذلك أن حضور أو غياب كلمة واحدة ينتج عنه تغير دور العلاقات ككل فى النظام المعجمي . (٢٣)

- لا فرو بعد ذلك أن أتجه سوسير فى الجزء الثالث والآخر من محاضراته فى علم اللغة الى القول بأن الصور اللغوية تستمد قيمتها ليس من النظام أو النسق الذى تدخل فيه باعتبارها جزءا منه ، وإنما من القائم على استعمالها

خلال مجموعة من البشر ،بذلك أدخل العنصر الانساني الذاتى فى  
تحديد ماهية الصور اللغوية (٢٤)

- يمكننا الآن فى ضوء الصراع بين النزعتين الاسمية  
والانسانية فى مجال اللغة أن نحدد حقيقة موقف فتجنشتين،  
فقد بدأ بالارتباط بالنزعة الاسمية ،ثم كان انتقاله الى  
النزعة الانسانية،وفى ضوء هذا التحول الاخير التفت أفكاره  
مع العديد من التيارات الفلسفية كالبرجماتية والماركسية  
والوجودية ، والتفت دراساته أيضا مع نتائج العديد من  
الدراسات الانثربولوجية والعديد من الدراسات المعاصرة فى  
مجالات علم اللغة وعلم النفس ،وبذلك كانت نظريته الاخيرة الى  
اللغة وراء هذا التلاقى والتقارب بينه وبين غيره من  
العاملين فى المجالات المختلفة للخضارة الانسانية،حتى اذا ما  
أردنا توضيح ذلك كان علينا أن نتجه الى مناقشة تطوره من  
النزعة الاسمية الى النزعة الانسانية فى النظر الى اللغة ،  
ومن خلال تحديد ملامح هذا التطور ومضامينه المختلفة يمكن  
بالتالى تحديد المتشابهات الفلسفية لفكر فتجنشتين فى  
المرحلة الاخيرة من تطوره ،وهى المرحلة التى يعد فيها ضمن  
المهتمين بفلسفة الفعل .



الفصل الثاني  
فستجشنتين من التصور الارسطى  
الى التصور الانسانى للغة

رأينا أن اللغة طبقا للنظرية التقليدية تتضمن  
كلمات، وكل كلمة تمتلك معنى طالما أنها تواجه شيئا، ونحن  
نتعلم اللغة عن طريق تعلم ما تشير اليه كل كلمة فالكلمات  
أسماء لاشياء وموضوعات، ومعرفة اللغة يعنى تحديد كل ما  
تشير اليه الكلمات، فالكلمة التى لا تشير الى شيء محدد  
ليست بكلمة على الاطلاق، بل هى مجرد صوت لا علاقة له بعالم  
المعنى .

- يجب أن نظرية اللغة الى الكلمات بأعتبارها  
أسماء لم تفترض للتطبيق على كل الكلمات، ذلك أنه اذا كانت  
هناك كلمات مثل كلب ومنضدة وشجرة وغيرها من الكلمات تشير  
الى اشياء محددة، فإنه توجد طائفة أخرى من الكلمات مثل  
و، أو نوظفها كشوايت منطقية Logical Constants  
ومثل هذه الكلمات لا تشكل مشكلة حقيقية، لكن هناك حالات  
أخرى تواجه فيها مشكلة تحديد ما تشير اليه الكلمات من  
اشياء وموضوعات . فعندما نستخدم تعبير المربع الدائرى غير  
موجود، فهل يمكن القول أن مثل هذا التعبير يقصد به الإشارة  
الى شيء محدد؟ فى هذا الصدد رأى الفيلسوف الالماني مايوننج  
meinong أنه طالما أن تعبير المربع الدائرى لا بد أن يشير  
الى موضوع محدد طبقا لرأى أصحاب النظرة الاسمية الى اللغة،  
كان معنى ذلك ضرورة تواجد كيانات تصورية أو تخيلية يحمل الاسم  
وتشير اليه الجملة .



- يبد أن رفض مثل هذا التعبير بمعنى رفضنا القول بأن كل الكلمات باستثناء الثوابت المنطقية لابد أن تنتمي الى عالم الاسماء ، وبالتالي رفضنا الاعتقاد بأن معنى الكلمة يتحدد في ضوء الشيء الذي تواجهه - مثل هذا الموقف يقصى تعبير المربع الدائري من دائرة المعنى ، ومن ثم لا يمكن الحكم عليه بالصحة أو الخطأ . ويتتبع ذلك ضرورة اعترافنا بأن تعبير المربع الدائري يعنى شيئا ، أو بعبارة أخرى أنه يتضمن مفزى وأن أفترقد الإشارة الى شيء محدد بالذات (١) .

- ويفضل رسل أمكن أيجاد حل لنظرية الاسم في اللغة ، فإذا كان تعبير المربع الدائري لا يسمى شيئا محددا ، فليست معنى ذلك أن تفترض كيانا تصوريا أو روحيا تقابله كما اعتقد فليدوج ، ذلك أن عبارة المربع الدائري موجود ، هي في الحقيقة عبارة لا تشير الى موضوع محدد ، وأن أدت صورتها النحوية الى الاعتقاد بأن لها موضوع وهو المربع الدائري ، ووظيفة التحليل الفلسفي أن يكشف لنا عن الصورة الصحيحة المنطقية للجملة ، فما تقوله الجملة بحق هو أنه لا يوجد موضوع يمكن أن نحمل عليه صفتا التربيع والتدوير في آن واحد . وهكذا رأى رسل أن الصورة النحوية للجملة القائلة أن المربع الدائري غير موجود تدفعنا خطأ الى الاعتقاد بأنها تمتلك نفس الصورة المنطقية ، مما يؤدي الى حدوث ميتافيزيقية منافية للعقل ، فما نحتاج اليه حقيقة هو إعادة تكوين أو صياغة الصورة

المنطقية للجملة على النحو التالى المربع الدائرى غير موجود .  
تعنى أنه لا يمكن أن يوجد موضوع يكون مربعا ودائريا معا .

- ولما كانت الصورة المنطقية للجملة تختفى عادة فى  
لغة الحياة اليومية ، من هنا تبدت الحاجة الى بناء لغته  
تعمل على الحفاظ على الصورة المنطقية للجملة . (٢)

- فاذا ما أتضح موقف رسل على النحو الذى عرضناه ،  
أمكن لنا أن نتقل الى نظرية فيتجنشتين فى اللغة على نحو  
ما بدت عليه فى رسالة منطقية فلسفية ، والتي يمكن أن نحدد  
خطوطها العريضة على النحو التالى :-

١ - العالم يتكون من مجموع الوقائع Facts أو  
أنه ينقسم الى وقائع .

٢ - الواقعة تمثل حالة الاشياء States of affairs -  
وحالة الاشياء تمثل مركب من الموضوعات أو الاشياء .

٣ - ونظرا لأنها تمثل جزءا من العالم ، فإن الصور لا  
يمكن أن تكون شيئا آخر خلاف الوقائع .

٤ - لكنها تمثل وقائع من نوع خاص . أنها وقائع لها  
خاصية مشتركة مع غيرها من الوقائع ، فاذا كانت الواقعة صورة

فإنها ينبغى أن تمتلك صفة مشتركة مع ما تصوره .

٥ - وهذا الشيء المشترك يسميه فيتجنشتين بالشكل

التصورى .

٦ - والشكل التصورى هو إمكانية ارتباط عناصر الصورة

مع بعضها البعض بنفس الطريقة التى ترتبط بها الأشياء فى  
واقعة ، أو بعبارة أخرى تماثل البناء بين الصورة وبين ما  
تقوم بتصويره (٢) .

- وهكذا لم يؤكد فيتجنشتين على الصورة الأساسية للغة

فحسب ، بل أكد أيضا على أن اللغة تتكون من عناصر بسيطة ،  
وهنا يتضح مدى تأثيره بفكرة رسل عن اللغة باعتبارها مركبة  
من عناصر بسيطة ، وهى القضايا ، ومثل هذه العناصر اللغوية  
تعكس وقائع العالم ، بيد أن رسل لاحظ أيضا أن المشكلات  
الفلسفية تنبع مباشرة من تحريف لغة الحياة اليومية ، ومن  
هنا رأى ضرورة تكوين أو بناء لغة جديدة . أكثر ملائمة لوقائع  
العالم ، فالمشكلات الفلسفية ، كما ذهب رسل نشأت نتيجة وجود  
عبارات فلسفية اكتسبت صورا نحوية باطلة ، وفى مثل هذه الحالات  
ينبغى فحص نحو الجملة ، وسنرى أنه فى بعض الحالات أننا متى  
أعدنا صياغة الجملة فى ضوء صورتها المنطقية ، فإن مثل هذه  
المشكلات ستختفى بالتبعية ، وهذا ما دفع رسل فى هذه المرحلة  
الى العمل على بناء لغة جديدة يمكن أن تبطل مثل هذه الأخطاء (٤) .

- وفى مقابل رأى رسل ، لم يعتقد فستجنشتين بوجود حاجة الى بناء لغة جديدة باعتبار أنه توجد فقط لغة واحدة ، فكل اللغات هى لغة واحدة . بالنظر الى شروطها المنطقية ، فالبناء أو الماهية يكمن فى لغة الحياة اليومية ، ووظيفة الفلسفة هى تعرية هذا البناء ، بمعنى الكشف عن منطق اللغة <sup>(٥)</sup> ، وهنا يقول فستجنشتين : أن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار .

- فالفلسفة ليست نظرية من النظريات ، بل هى فاعلية - ولذا يتكون العمل الفلسفى أساسا من توضيحات - ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا . من القضايا الفلسفية ، وإنما هى توضيح للقضايا .

- فالفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة ، والا ظلت تلك الأفكار معتمدة ومبهمة - إذا جاز لنا هذا الوصف . <sup>(٦)</sup>

- وبذلك أتجه فستجنشتين فى رسالة منطقية فلسفية الى الكشف عن المستوى العميق للغة ، فهو لم يتعامل مع لغة الحياة اليومية ، لكنه تعامل مع ما ينبغى أن نكشفه من أسس اللغة الجارية متى اخترقنا سطحها ، فإذا كانت اللغة الجارية تتخفى بصورة لا تبرز صورتها المنطقية على نحو مباشر فان وظيفة التحليل الفلسفى أن يقوم بكشف النقاب عنها .

- بيد أن اهتمام فستجنشتين بالكشف عن البنسـاء المنطقي الخفى للغة الجارية فى الرسالة المنطقية الفلسفية لا يعنى أبدا أنه أهتم بلغة المنطق وحدها أو بالقضايا وحدها ، بل أن اهتمامه قد أنصب على اللغة ككل كما أنصب على كل قضية . فليس صحيحا أن يقال أن المرحلة المتقدمة من فكر فستجنشتين كما تمثلت فى كتابه مباحث فلسفية قد ارتبطت بلغة الحياة الجارية وحدها ، بينما ارتبطت المرحلة الأولى من فكره بلغة المنطق أو القضايا المنطقية وحدها ، فهو عندما أكد على أن القضية تمثل صورة للواقع فإن اهتمامه هنا قد تعلق بقضايا اللغة الجارية ، وهناك العديد من الأمثلة التى تؤكد اهتمامه هذا فى الرسالة المنطقية الفلسفية ، ويمكن الاستشهاد ببعض أقواله فى هذا الصدد :- للانسان القدرة على إنشاء لغات يمكن التعبير فيها عن كل معنى بدون أن تكون عنده أدنى فكرة عما تعنيه كل كلمة أو كيف تعنيه ، كالحال عندما يتكلم الانسان بدون أن يعرف كيفية أخراج الأصوات المفردة .

- اللغة الجارية هى جزء من الكيان العضوى للانسان ، كما أنها لا تقل تعقيدا عنه ، ومن هذه اللغة الجارية يستحيل على الانسان أن يصل الى منطق اللغة مباشرة . واللغة تستر الفكر على نحو لا يجعل من المستطاع للانسان أن يستدل من الصور الخارجية للثياب صورة الفكر التى تكسوها ، لان الصورة

الخارجية للشباب أنما تكونت لتستهدف هدفا يختلف كل الاختلاف عن أظهارها لصورة الـبـذـن المكسوبة بها ، إلا أن المواءمات الصامتة التي تـيـذـل لفهم اللغة الجارية معقدة ، غاية التعقيد .<sup>(٨)</sup>

- أن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية ليست كاذبة بل هي خالية من المعنى ، فليستنا نستطيع أذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل ، وكل ما يسعنا هو أن نقننر عنها أنها خالية من المعنى ، فنعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة أنما تنشأ من حقيقة كوننا لا نفهم لفتننا ( فهي أسئلة من نفس نوع السؤال الذي يبحث فيما إذا كان الخير هو نفسه الجميل على نحو التقريب ) وأذن فلا عجب ، إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق .<sup>(٩)</sup>

- أن الفلسفة كلها عبارة عن نقد للغة ( لكن ليس بالمعنى الذي ذهب إليه موثرner وفضل رسول يعود إلى أنه قد أوضح أن الصورة المنطقية الظاهرة للقضية ليس من الضروري أن تكون هي صورتها الحقيقية )<sup>(١٠)</sup>

- إذا ما أتجهنا إلى المرحلة الأخيرة من تطوره كما تمثلت في كتابه "مباحث فلسفية" لوجدنا أنه أستمر في ارتباطه بلغة الحياة الجارية ، إلا أنه تـخـلى عن فكرته السابقة بوجود ماهية للغة ، فليست هناك حاجة لاختراق سطح اللغة لكشف صورتها

المنطقية أو مبناها الخفى ، ولا يكتفى فتجشتين بذلك بسبل  
تجده يعترف بفداحة الاخطاء التى وقع فيها فى كتابه الاول  
ولعل من أبرز هذه الاخطاء نظرتة الضيقة الى اللغة ، ومن هنا  
كان عليه أن يوسع من حدود تلك النظرة .

- والحق أن فستجنشتين لم ينكر في عمله الاخيرين  
 إمكانية وجود معنى يرتبط بتعبير منطق اللغة ، الا أنه بدلا  
 من رؤيته للكلمات باعتبارها مجرد عناصر في حساب منطقي ،  
 فإنه رأى الكلمات والجمل أشبل ما تكون بالوسائل أو الأدوات  
 التي نستخدمها في المواقف الحياتية المختلفة ، وبدلا من النظر  
 الى الكلمات كموضوعات تحمل معان ثابتة ، نظر اليها كوسائل  
 كل منها له فئة من الاستعمالات المتنوعة ، وهكذا انتقل من  
 مجال الجانب التصوري للغة الى مجال تحديد طابعها الوظيفي  
 العملي ، ومن ثم ، فإن مطلب الوضوح الذي كان مرتبطا بتجديد  
 المناهية المنطقية للغة في ضوء الرسالة المنطقية الفلسفية ،  
 أصبح الآن مرتبطا بلغة الحياة الجارية كما تتبدى معزولة  
 عن صورتها المنطقية ، فقد أدرك فستجنشتين أننا في المواقف  
 للفعالية الحياتية ندرك أدراكا واضحا طبيعة اللغة ، ولو لم  
 ندركها بوضوح لما أمكن لكل منا أن يفهم الآخر ، وربما  
 صادفنا بعض الكلمات الغامضة ، لكننا متى استعملنا الكلمة  
 الغامضة في هذا الموقف أو ذاك أصبحت هذه الكلمة واضحة لنا  
 (١٢)  
 فالكلمة بتحدث معناها عن طريق استعمالها في مواقف فعلية

ويفترض أن شخصا عال في درج المكتبي يمكنه أن تجد أقلام مختلفة ، أحضر  
لى واحدا منها . فى هذه الحالة نتوقع أن الشخص الذى وجه  
اليه الامر عليه بأن يتجه الى درج المكتب ويفتحه ويأخذ  
قلما ويحضره للمتكلم ، ومثل هذا المسلك أو التصرف يعطى  
دلالة واضحة على فهمه وإدراكه لمحتوى الكلمات أو بعبارة  
أخرى يمكن القول أن مثل المسلك يدل على الفهم المشترك بين  
الشخصين ، لكن لنفترض أن شخصا منهما القى بمثل هذا السؤال  
على الآخر هل تدرك مشكلة الواحد والمتعدد<sup>(١٩)</sup> . تكون الاجابة  
الواردة : أو المتوقعة ، أننى أدرك بوضوح ما تعنيه عندما  
تطلب منى قلما واحدا ، لكننى لا أدرك أبدا مقصدك من عبارة  
الواحد والتعدد . وإذا كان فبتجشنتين قد أكد على أهمية  
النظر الى اللفة فى استعمالها فليس معنى ذلك أنه قد أنكر  
وجود لغة للرياضيات أو للعلم ، فكل منها يتطلب تحديدا دقيقا  
للالفاظ ، الا أننا لسنا فى حاجة الى أن غير اللفة أو نصفها  
يمثل هذه الدقة المتحققة فى الاستعمالات الخاصة<sup>(٢٠)</sup> ، ذلك أن  
تحديد اللغة الجارية على هذا النحو يخرجها عن طبيعتها  
الحقيقية باعتبارها وسيلة للتفاهم المشترك بين الجميع وليس  
بين أفراد فئة محددة لأغراض محددة .

- ولا شك أن المنهج العلاجى مند فبتجشنتين يعتمد على  
مثل هذا التصور الجديد للغة ، فنحن عن طريق اللفة يمكننا



علاج الأخطاء التي قد نفع فيها نتيجة تجاهلنا الاستعمالات  
المألوفة المعتادة للغة ، وبالتالي فإن مثل هذه الحالات  
تعطينا مؤشرات نحكم بواسطتها على الاستعمالات الشاذة للغة  
وبذلك فأننا متى أنتابتنا الحيرة بشأن كلمات مثل الزمان  
والتغير والتعدد ، فأننا نحتاج فقط الى الحالات التي تستعمل  
فيها هذه الكلمات بالفعل ، والحالات التي ليس هناك أى شك  
فى معناها ، وهو ما يمكننا من أن نكتسب أدراكا أوضح لكيفية  
استعمال اللغة ، فالمشكلة الحقيقية التي قد نفع فيها - كما  
يبرى فستجنشتين - أنه بالنسبة لبعض الكلمات مثل كلمة الزمان  
فأننا نعتقد أن لها معنى محدد يرتبط بها ، وفى الكتاب<sup>(٩٥)</sup> للزرق  
أعتبر هذا الموقف تعبيراً عن رغبة ملحة فى التعميم . أما فى  
كتابه " مباحث فلسفية " فقد فسر هذا الاعتقاد نتيجة الفكرة  
الخاطئة الموجودة لدينا والتي مؤداها أن كل كلمة ينبغى أن  
تشير الى معنى محدد واحد ، وهو ما يتعارض مع واقع اللغة ،  
فالكلمات التي تتكون منها اللغة تتميز بتنوع استعمالاتها ،  
فكل كلمة لها استعمال متباينة ، وكل استعمال يحدد لنسبة  
معنى الكلمة فى هذا الموقف أو ذاك ، وبالتالي فإن معنى الكلمة  
قد يختلف بين استعمال وآخر ، فالكلمة لا تحمل معنى خاص بها  
يشكل ماهيتها الشابتة ، بل أن معناها يتحدد عن طريق ربطها  
بمواقف فعلية تستعمل فيها .

- لا غرو بعد ذلك أن اتجه فستجنشتين الى تقديم

مجموعة من الامثلة العينية مستمدة من الواقع الانسانى يحدد  
بها مقصده ،ومن ثم نجده فى كتابه مباحث فلسفية يتجه الى  
الواقع المعاش بالفعل بدلا من الالتجاء الى التجريد العقلى  
الجاف الذى غلب على الرسالة المنطقية الفلسفية ،فنحن فى  
المباحث الفلسفية نعايش نماذج عينية. مشخصة قريبة منا كل  
القرب ،بل أننا نشعر بعشاركتنا الفعلية فى ايجادها ،فهى  
مستمدة من حياتنا ونحن طرف فيها . فنحن نشترى ونبيع ونطلب  
ونعمل ونساعد ونأمر ونلعب . . . . نحن نقوم بالعديد من الأنشطة  
ونستخدم اللغة لممارسة تلك الأنشطة . فقد نرسل شخصا ليشترى  
عدة أشياء من السوق ،ونعطيه قصاصة من الورق مكتوبا عليها  
" خمس تفاحات حمراء اللون " ويأخذ هذا الشخص الورقة الى  
صاحب المتجر ،وما أن يقرأها حتى يتجه الى الدرج المكتوب  
عليه تفاح ليبحث عن كلمة أحمر فى قائمة بها نماذج للألوان  
وأمام كل لون كلمة تشير اليه الى اسمه ويستمر فى البحث حتى  
يجد نموذج هذا اللون الوارد فى القائمة فى مقابل هذه الكلمة  
ثم يردد سلسلة من الاعداد الصحيحة التى يفترض أنه يعرفها عن  
ظهر قلب حتى يصل الى اللفظ خمسة ،ومع كل عدد ينطق به نجده  
يأخذ تفاحة من الدرج لها نفس لون النموذج المتضمن فى القائمة .  
وهكذا فنحن لا نتساءل أين وكيف نبحت عن اللفظ أحمر أو ماذا  
يجب أن نفعل باللفظ " خمسة " ؟ فمثل هذه التساؤلات لا أهمية  
لها ،وانما ما يهم حقيقة هو أن نعرف كيف نستخدم اللفظ "خمس"  
ونحن متى أتجهنا الى ملاحظة الاتصال بين شخصين يعملان معا فى

تشبيد بناء لامكن لنا معرفة الوظيفة التى تقوم بها اللغة بالنسبة لهما ، فاللغة تعد مكملة لكل جزء من العمل يقومان به ، وهى أيضا مكملة لكل الادوات الضرورية للعمل ، فلو تخيلنا أن الشخص الاول وليكن أ بناء والشخص الثانى وليكن ب يساعده فى البناء . فان اللغة المستخدمة فى هذه الحالة ترتبط بطبيعة العمل الذى يقومان به وترتبط بطبيعة الادوات التى يستخدمها البناء ويطلبها من مساعده . وعلى هذا النحو نجد مجموعة من الكلمات تضم قالب قائمة بلاطة دعامة .. وكلها كلمات مرتبطة بالإحجار التى يحتاجها المبنى . ولو أنتقلنا الى مجالات عمل أخرى لوجدنا أن كل مجال سواء كان مجالاً صناعياً أو زراعياً أو عسكرياً ... يحتاج الى كلمات تفهم بين خلاله وتتحدد وظيفتها من خلال ما تقوم به من عمل فى سبيل انجازه وربما وجدنا بعض الكلمات الفاصلة بالنسبة لنا ، كما هو الحال عندما نصادق بعض الكلمات الخاصة بأبناء مهنة معينة أو حرفة خاصة ، لكننا متى لاحظنا عملهم ، أمكن لنا نفهم معنى الكلمة ووظيفتها بالنسبة لتأدية هذا العمل أو  
(١٦)  
ذاك .

- وعلى ذلك فالتساؤلات الفلسفية يمكن الاجابة عليها عن طريق استدارجها الى المستوى المألوف من اللغة ، وهو المستوى الذى نستخدم فيه اللغة كمصورة لحياة الناس وأفكارهم ومن ثم ينعدم وجود أساس موضوعى مستقل لتبرير الاستدلال

المنطقى . باعتبار أن التبرير الوحيد الذى يمكن الاعتماد عليه هو كيف يفكر الناس ويتكلمون .

- وإذا كان هيوم قد تناول مشكلة الاستدلال على العلة والمعلول بنفس الطريقة ، فإنه يلاحظ أنه لم يتناول المشكلة من خلال اللغة وإنما تناولها من خلال علم النفس ، فقد اعتقد أن الاستدلال على وجود العلية لا يعتمد على تبرير موضوعى خارجى ، والتبرير الوحيد للعلة . يمكن فى أنها عادة طبيعية للفكر . ومثلما تناول العلية ، تناول مجال الأخلاق ، فكانت نفس الإجابة عندما تساءل عن الأساس الموضوعى للأخلاق . وبصفة عامة يمكن القول بأن فلسفة تندرج تحت النزعة الطبيعية النفسانية فإذا ما أنتقلنا الى فيتجنشتين لوجدنا أن فلسفة فى المرحلة الأخيرة من تطوره يمكن إدراجها تحت النزعة الطبيعية لكن بدلا من النزعة الطبيعية النفسية ، يمكن القول بأنها تمثل نزعة طبيعية لغوية / Linguistic naturalism فهى نزعة ترتبط بوظيفة اللغة فى الحياة الطبيعية للإنسان ، أو بعبارة أخرى ترتبط بالعباب اللغة . وهكذا فإن تعلم العباب اللغة لا يتهم عن طريق معرفة أو تحديد الأشياء التى تطلق عليها اللغة فحسب ، فالمطرقة لا تعنى فقط تلك الاداة الخاصة التى نتعلمها ، بل أنها تعنى أيضا مناولة هذه الاداة للعامل الذى يستخدمها عندما ينطق بها . وإذا كان تعلم اللغة عند أوغسطين يتحقق عن طريق تحديد الأشياء التى تطلق عليها الكلمات باعتبار أن

اللغة تتكون من مجموعة أسماء تُطلقها على الأشياء ،فأنسه  
يكون بذلك قد تجاهل كيفية استعمال اللغة في العديد من  
أنشطة الحياة الإنسانية ،أو بعبارة أخرى لقد أدرك بعددا  
واحدا . فقط من أبعاد اللغة ،وهو البعد الذى يتعلـسـق  
بوظيفتها فى إطلاق الاسماء على الأشياء ،لكنه لم يدرك كيفية  
تعلم اللغة عندما نعطي أمرا أو نحقق مطلباً أو نجيب على  
سؤال . فاللغة كما يرى فيتجنشتين يمكن تعلمها عندما  
نستطيع أن نلعب ألعابها المختلفة، فعندما نتعلم كيفية  
استعمال الكلمات فى أغراض مختلفة مثل وضع أسئلة أو وصف  
أشياء واحداث أو إعطاء أو أمر أو تحقق مطالب ووعـدود  
أو تقييم مواقف ،فأننا بذلك ندرك الوظيفة الحقيقية للغة،  
والعاب اللغة على هذا النحو تمثل صورة لحياة الناس فهي تعبر  
عن أنشطتهم وطموحاتهم ورغباتهم وانطلاقاتهم وقلقهم  
واقدامهم وترددهم وحيرتهم ومكرهم وحيلهم وألعابهم . . . أنها  
تعبير عن حياتهم بكل ما فيها من أعماق وأبعاد . واللغة  
التي لا تحتوى على شيء سوى إعطاء الأوامر تعبر عن صورة أبسط  
من صور الحياة من اللغة التي تتضمن إعطاء أوامر وأثارة  
أسئلة ،وإذا افترضنا وجود لغة لا نستطيع بواسطتها إعطاء  
أوامر أو وضع أسئلة أو وصف شيء فان ذلك يعنى أن مثل هذه  
الأنشطة لا وجود لها فى حياة الناس منذ البداية . وهكذا  
يمكن أن نلخص الاختلافات بين المرحلة الاولى والمرحلة الثانية  
من فكر فيتجنشتين كما تتبدى من خلال المقارنة بين كتابيه

رسالة منطقية فلسفية "ومباحث فلسفية" فإذا كنا في الرسالة نجد أن القضية المنتمية إلى عالم المعنى تتكون من أسماء نطلقها على الأشياء والموضوعات ، كما نستخدمها لتصوير واقعة ، باعتبار أن اللغة تصور العالم . أو بعبارة أخرى تصور البناء المنطقي للوقائع ، فأنا في مباحث فلسفية نلاحظ أن اللغة لم تعد تقال بغرض تصور العالم فحسب ، بل أن هناك مجموعة مختلفة من ألعاب اللغة ، بعضها يصف وبعضها يؤكد وبعضها يقرر وبعضها يأمر . . إلى غير ذلك من المهام ، أما بالنسبة لألعاب اللغة التي لا تقوم بمثل هذه الأغراض مكتفية بتصويرها للعالم فحسب ، فهي أيضا لا زالت تنتمي إلى اللغة ، لكنها لا تستوعب كل أبعادها . فإذا كانت الكلمة في "الرسالة " يكون لها معنى متى استخدمت كأسم فقط ، فأنا نجد الكلمة في " المباحث " يمكن استخدامها بوسائل وطرق مختلفة ، وهذا (١٩) بالإضافة إلى امكانية استخدامها كأسم ،

— وإذا كانت اللغة لم تعد تصويرا للعالم ، فما هي الصفة المشتركة بين ألعاب اللغة التي تسوغ لنا النظر إليها "بأرهاب لغة" ، وكانت أجابة فتجنشتين واضحة للغاية ، فلا يوجد شيء مشترك بين ألعاب اللغة ، وإنما هناك صفات متماثلة بينها . وفي ضوء هذه الصفات يمكن أن ننتهي إلى مشابهاة عائلية بين ألعاب اللغة ، فيمكننا أن نقارن مجموعة من الألعاب بعضها ببعض ، ولتكن ١ ، ب ، ج . وسنكتشف أن هناك صفة

مشتركة بين أ، ب، وصفة مشتركة أخرى مختلفة عن الأولى بين  
ب، ج. . . . . ومتى مضينا في تحديد الصفات المشتركة فربما اكتشفنا صفة مشتركة  
بين أ، ج، لكن مثل هذه الصفة تختلف عن الصفة المشتركة بين أ، ب  
كما تختلف عن الصفة المشتركة بين ب، ج. . . . . وبذلك تكشف لنا  
ألعاب اللغة المختلفة عن مشابهاة عائلية متنوعة بينها. (٢٠)  
جانب آخر يمكن مقارنة بين نظرية اللغة كما بدت في الرسالة  
ونظرية اللغة كما بدت في المباحث، ففي الرسالة هناك لفظة  
واحدة. فقط، فاللغة تتضمن قضايا أولية أو دالات صدق للقضايا  
الأولية وكل واحدة من هذه القضايا الأولية تشكل صورة لحالة الأشياء،  
فهى تمتلك نفس الصورة المنطقية لحالة الأشياء المتعلقة بها.  
وفي مواجهة كل حالة من حالات الأشياء قضية صحيحة واحدة، وفي  
ضوء النظرة المنطقية فان وجود قضيتين عن نفس حالة الأشياء  
يعنى وجود نفس الصورة المنطقية بينها، ولاكتشاف الصور  
المنطقية للقضايا المختلفة لابد من اكتشاف الصور المنطقية  
الصحيحة لحالات الأشياء المختلفة وتقوم الفلسفة بالكشف عن  
الصورة المنطقية للعالم. . . . . وواجبها أن تحلل العبارات والجمل  
حتى يمكن الكشف عن القضايا الأولية التى تمثل دالات صدق.  
وعندما تكشف القضايا الأولية عن صورتها المنطقية فأنها  
تكشف بالتالى عن الصورة المنطقية المطابقة لها فى حالات  
الأشياء. . . . . ومثل هذا الموقف تخلص عنه فيتجنشتين فى كتابه  
" مباحث فلسفية " . . . . . فقد نبذ أولا النظر الى الوقائع  
باعتبارها تمتلك صورة منطقية، ورفض ثانيا الفكرة السابقة

القابلة بأن حالات الأشياء تتضمن أشياء أو موضوعات نسميها  
عن طريق الكلمات التى تتضمنها القضايا الأولية .

- فى الرسالة نظر الى الأشياء باعتبارها مجرد عناصر  
بسيطة أو غير مركبة أما فى المباحث فقد رأى اذا كان الشئ  
بسيطا أو مركبا فإنه ليس فى ذاته شيئا مطلقا مستقلا عن  
غيره ، بل هو يعتمد على ألعاب اللغة . وخارج ألعاب اللغة  
، معزولا عن السياق اللغوى المحدد ، ليس ثمة معنى لمناقشة ما  
اذا كان الشئ مركبا أم لا . وبذلك نجد أن تحليل القضايا  
لتحديد صورتها المنطقية على نحو ما نجده فى الرسالة لم  
يعد ملائما للمرحلة الجديدة . من فكر فستجشتمين ، فلم تعد  
هناك أية صورة صحيحة ، حيث أن فكرة الصورة الصحيحة للقضية  
ترتبط بفكرة تصويرها لواقعة ، وعندما لم تعد هناك حاجة لاية  
صورة منطقية ، لم تعد هناك حاجة بالتالى لوجود معيار أو  
نموذج نستند اليه فى تحديد الصورة الصحيحة للقضية ، أو  
بكلمات أخرى ، فإن تصور الصورة الصحيحة للقضية فقد معناه ،  
فكل جملة ، كما يقول فستجشتمين ، من أجل ما تكون عليه ، ولم  
واجب الفيلسوف العمل على تصحيح القضية وإنما أدراكها  
فى تدرك قضية معناه الا تعرف ما الذى تصوره ، وإنما ما الذى  
تفعله ، ما هى الوظيفة التى تقوم بها ، وما هو الغرض الذى  
تستخدم فيه ، ما هو العمل الذى تنجزه . وفى ضوء الرسالة فإن  
القضية تعنى شيئا واحد فقط ، أنها تصور واقعة ، لكن طبقا



للمباحث. فان العبارات لها وظائف متعددة ، وليس من السهولة  
يمكن أن نحدد بدقة العمل الوظيفي الذي تقوم به جملة أو  
عبارة محددة ، وربما كنا أكثر عرضة للخطأ متى حاولنا تحديد  
العمل أو الوظيفة . فاذا كانت القضية يمكن أن تكون صحيحة  
أو خاطئة في " الرسالة " ، فأنا متى أنقلنا الى كتاب  
" المباحث الفلسفية " وجدنا أن القضية ليس لها صورة صحيحة  
أو خاطئة ، إنما هي تدرك أو لا تدرك ، وأدراكها يعنى تحديد  
العمل الذي تقوم به . (٢٢)

وهكذا استطاع فتجنشتين ان يتعدى ويتجاوز دائرة  
الحدود الضيقة التي فرضها على تناوله للغة في كتابة رسالة  
منطقية فلسفية لينطلق الى آفاق اشمل يمكن تناول اللغة  
من خلالها في كتابه " مباحث فلسفة ، وفي ضوء تطوره هذا بدق  
نظرية الجديدة الى اللغة أكثر اقترابا من الواقع الفعلي  
المعاشن ، وهو الواقع الحمى الذي ارتبطت به العديد من  
تيارات الفكر الفلسفي المعاصر ، كالبرجماتية والماركسية  
والوجودية ، وان استمر ملتزما بموقفه السابق في رفض  
الميتافيزيقا ، وكانت اللغة بدورها وسيلة الرفض ، وان اختلفت  
طبيعتها من لغة تستخدم كصورة لواقعة الى لغة تستخدم  
كصورة للحياة واداة للفعل .

ربما تبادر الى الأذهان ان فتحنشتين يعد واحدا. من فلا سفة  
الوضعفة المنطقفة من منطلق تضمن رسالفة المنطقفة الفلسففة  
العففف من المواقف اللف تشكل الأس العامة لها ، وعلى سبفل  
المثال نظرفه الى الفلسفة باعتبارها نشاطا بدلا. من النظر  
الفها فى ضوء سلسلف القضافا اللف ثمر عنها ، ومنها أفضنا  
نظرفه الى قضافا الرفاضة والمنطق باعتبارها قضافا تحلفففة  
أو تحففل حاصل ، واعتقاده. امكانفة التحقق من صدق القضافا  
التجربفة عن طرىق الضرورة المنطقفة ورأفه فى أن معنى القضية  
فقطاف مع شروط صدقها - فكل هذه الآراء اللف تتضمنها الرسالة  
تكاف ففوف مع آراء أصحاب الوضفة المنطقفة ، وعلى الرغم  
من ذلك ففعب القول أن فكر فتحنشتف قد فوف كلفة مسفع  
نظراف فلاسفة الوضفة المنطقفة الى الدرجة اللف فدفنا اللف  
اعتباره واحدا. منهم بل أن موقفه كان فى حقفقة الأمر على درجة  
من الغموض فهو ففصر فى " الرسالة " ان افراك القضية معناه  
ان فعرف كفف فكون الواقع لو كانت صحفقة أو أن معنى القضية  
فكمف فى كقفقة التحقق منها ، وهذا فففو. كما لو كان  
فففف. ان معنى القضية ففقطاف مع شروط صدقها ، وأن القضية  
ففو. شروط صدق لامعنى لها ، لكنه على الرغم من ذلك فففه. فى  
نظراف اللف القناها فى العام الجامعى ١٩٣٠ - ١٩٣١ بكمفرفف  
واللف نشر خلاصتها جورف مورفى فى عام ١٩٥٩ . . . فففه فى هذه

المحاضرات يرفض التطبيق الحرفي الكامل لمبدأ التحقيق كما

صاغته الوضعية المنطقية ، فهو لا يريد أن يجعل منه مبدأً ثابتاً وبدلاً من ذلك ، يراه باعتباره مجرد قاعدة ، للابتسام

a mere rule of thumb فهو ليس تعميماً نظرياً

وإنما هو نموذج للنصيحة ينبغي أن يتبع لما يترتب عليه فى

مزاياها باعتبار أنه قد يعنى أشياء مختلفة ، وفى بعض الحالات يفقد

التساؤل عن كيفية التحقق معناه كلية ، وعلى سبيل المثال قول

شخص ما بوجود وجع فى استانه ، اذ ليس هناك أى معنى للتحقق

(٢٢)

من قوله . بأن تسأله كيف تعرف أنك تشعر بوجع فى اسنانك .

ومع ذلك فإن مثل هذه التحفظات تجاه مبدأ التحقيق لم

تتضمنها " الرسالة " هذا بالإضافة الى أن مبدأ التحقيق وان لم

تتحقق صياغته بشكل واضح صريح فى " الرسالة " فإن هذا لا ينفى

وجوده . بها وان تحقق ذلك على نحو ضمني مستتر ، والدليل على

ذلك انه اذا كانت كل قضية ليست تحيل حاصل اما ان تكون

قضية أولية أو دالة صدق للقضايا الأولية ، واذا كان مدلول

الصدق لا يشتق فى هذه الحالة من الضرورة المنطقية فان

يتبع ذلك القول بأن مدلول الصدق لكل قضية ليست تحصيل حاصل

ينبغي أن يتخذ فى ضوء مقارنتها بالواقع وبناءً على ذلك

فالقضية التى لا يمكن مقارنتها بالواقع ليست قضية أولية كما

أنها ليست دالة صدق لقضية أولية ، ومن ثم فالقضية تصبح فى

هذه الحالة اما تحيل حاصل أو مجرد تعبير لامتنى له . ومن

هذا المنطلق يمكن أن يعد فتجنشتين واحداً من اقطــــاب  
الوضعية المنطقية ، فالمواقف متشابهة بل ومتداخلة بينهما  
الى حد كبير ، لكن من ناحية أخرى يمكن ان نصادف تفســــرات  
أخرى لعلاقة القضية الأولية بالواقع عند فتجنشتين ، فعلى سبيل  
المثال هناك بعض النزاع حول حقيقة مقصد فتجنشتين من مدلول  
الصدق ، فهل يقصد به ادراكه وتحديده . فى ضوء المشاهدات الحسية  
والتحديدات الظاهرية أم يقصد به مقصداً آخر؟

وعلى الرغم من عدم وضوح فتجنشتين فى هذه النقطة ، الا  
ان فلاسفة الوضعية المنطقية كان لهم عذرهم فى اعتقادهم ان  
المشاهدات الحسية هى وحدها التى تحدد ما اذا كانت القضية  
الأولية صحيحة أو باطلة ، عند فتجنشتين ، فاذا لم تكن هناك  
مشاهدات حسية ملائمة لمدلول الصدق ، فإنه يصبح من المستحيل أن  
نقرر مدلول الصدق عن طريق المقارنة بين القضية والواقع ، وفى  
هذه الحالة لا يمكن أن تكون القضية أولية أو دالة صدق للقضية  
الأولية .

وفى ضوء تحليل فتجنشتين القائل بأن كل قضية ينبغى  
أن تكون إما قضية أولية أو دالة صدق للقضية الأولية ، فإن  
القضية فى هذه الحالة لا يمكن أن تكون قضية أصيلة ، بل انها  
تكون قضية زائفة بلا معنى ، ومع هذا الاتفاق بين الوضعية  
المنطقية وفكر فتجنشتين ، الا ان فكرته من مبدأ التحقق ومجال

(٢٤)

استعماله لا يتفق مع تصور الوضعية المنطقية .

لقد ذهب فنتجنشتين في " الرسالة " الى أن قضايا اللغة  
اما أن تكون قضايا أولية أو دالات صدق للقضايا الأولية ،  
عنده . هي تصوير لحالة الأشياء ، واللغة وسيلة عن طريقها فصور  
الوقائع ، وحيث أن اللغة تشكل جملة الوقائع ، فإنها بذلك تصور  
ما هو موجود في العالم ، فهي تقيم الحدود المنطقية لعالمها  
وبذلك فإن ما لا يمكن أن نتحدث عنه ينبغي أن نلزم الصمت  
تجاهه . ومع ذلك ، فقد اعتقد فنتجنشتين ان ما لا يمكن التحدث  
عنه فهو موجود على نحو ما ، فليس كل شيء يمكن أن تتناول  
اللغة ، فهناك ما يمكن أن نشعر به ويصعب أن نتحدث عنه كالتجربة  
الصوفية الوجدانية . وفي هذه النقطة يختلف موقعه عن موقف  
الوضعية المنطقية اختلافا جوهريا ، فالوضعية المنطقية ترى  
أن ما لا يمكن التحدث عنه أو التفكير فيه ليس نتيجة لمحدودية  
اللغة أو أطرافها الضيقة ، وإنما هو نتيجة لعدم وجوده . أصلا  
أو بعبارة أخرى نتيجة لعدم وجوده . كموضوع يمكن التحدث عنه  
وهكذا يختلف الموقف اللاميتافيزيقي أو الموقف الرافض  
للميتافيزيقا بالنسبة للوضعية المنطقية عن مثيله لدى  
فنتجنشتين . فالميتافيزيقا عن فنتجنشتين مستحيلة . لأنه من  
المستحيل صياغة قضايا ميتافيزيقية ليس بسبب كون هذه القضايا  
تتعلق بموضوعات غير موجودة . أساسا ، وإنما بسبب عدم قدرة  
اللغة تقديم تأكيدات ميتافيزيقية بشأنها . وعلى الرغم من

من ذلك ، الا أن موقفه ينطوى على شيء من التناقض متى نظرنا الى بعض العبارات الواردة في الرسالة ، والتي يوجد فيها بين القضية والفكر ، وهذا التوحد يؤدي إلى القول بأن الحفلة التي ليست لها معنى لا يمكن ان تكون موضوعا للتفكير ، وعندما يقول أن شيئا لا يمكن التفكير فيه ليس له معنى فهو لا يتكلم على النحو السيכולوجي بطبيعة الحال ، فهو لا يعنى انه يستحيل من الناحية النفسية التفكير في قضية لا معنى لها ، وانما يعنى في المقام الأول انه يستحيل منطقيا التفكير في مثل هذه القضية . (٢٥)

واذا كانت اللغة تصور البناء المنطقي للوقائع باعتبار أن كل واقعة لها صورة منطقية واحدة ، فإنه يتنبع ذلك القول بأن كل واقعه يمكن تمويرها على نحو صحيح عن طريق قضية واحدة . وعلى ذلك فهناك لغة واحدة . فقط ، واللغة التي لا تصور الوقائع . ليست بلغة ، وعلى هذا النحو فقد اعتقد فستجنشتين بعدم الحاجة الى وجود لغة جديدة . بديلة للغة الجارية من منطلق كفاية هذه اللغة للبحث الفلسفي متى كشفنا مستواها العميق أو بعبارة أخرى متى نجحنا في الكشف عن منطق اللغة الجارية . وهنا كان اختلافه أيضا عن الوضعية المنطقية في ضوء دعوتها الى وجود لغة بديلة للغة الحياة الجارية قادرة على الكشف عن صورها المنطقية على نحو أدق ، وهو ما نلاحظه بوضوح عند كارناب الذي نجده يقرر ضرورة اللجوء الى لغة أخرى نستخدمها لمناقشة اللغة الأولى ووصفها ، وهو يسميها باسم ما وراء اللغة ، وعلى ذلك

فإننا نجد عنده هيراركية أو سلسلة مدرجة ليس فقط اللغة الواحدة. بل للغات المختلفة التى لا توجد على قدم المساواة بدرجة أو بأخرى .

وفى ضوء رأيه هذا فليست هناك مجموعة من الشروط تتطلبها اللغة كلفة ، أو بعبارة أخرى لا توجد أية قيود فى تحديد اللغة والمطلب الوحيد تكوين بنية قواعد ، وهذه القواعد هى التى تجعل اللغة موضوع للتساؤل ، فكل فرد له مطلق الحرية فى تكوين لغته ، وبناء على ذلك منطقة ، وكأنه لا توجد لغة فى ذاتها أصدق من غيرها ، ووظيفة الفلسفة عند الوضعية المنطقية - فى ضوء توقفهم عن التكلم عن الصورة المنطقية للوقائع لم تعيد البحث عن الصورة المنطقية المختلفة اللغة والتى تصور الصورة المنطقية للوقائع ، بل أصبحت تعنى بناء وتكوين لغة أفضل من غيرها وأكثر ملائمة للأغراض المختلفة ، ويسمى رأس هذه الأغراض بناء لغة للعلم الموحد الشامل (٥٦)

وهنا يشار التساؤل التالى ، إذا كانت فلسفة فيتجنشتين على نحو ما بدت عليه فى " الرسالة المنطقية الفلسفية قد اقترنت الى حد ما من الوضعية المنطقية ، فهل يصدق نفس الموقف على المرحلة المتقدمة من فلسفته كما بدت فى كتابه " مباحث فلسفية . وفى هذا الصدد يمكن أن نلاحظ تباعد المواقف بين فكر

فيتجنشتين وبين موقف الوضعية المنطقية ، فلم تعد الفلسفة صورة للواقع ، بل أصبحت تفهم من خلال استعمالها فى تحقيق أغراضنا الحياتية المختلفة باعتبارها صورة للحياة .

وإذا كانت الوضعية المنطقية قد بلورت موقفها فى ضوء دعوتها الى وجود لغة عالمية للعلم ، وإذا كانت هذه اللغة تطويرا وتهذيبا للغتنا التى نستخدمها بالفعل فى المواقف اليومية ، فإننا فى ضوء ما تضمنته المباحث الفلسفية من رؤية جديدة ، للغة لانتاج الى مثل هذه اللغة الجديدة . المنقحة والمعدلة . لغتنا ، بل أن لغتنا تكفى بالفعل فليست هناك حاجة الى استخدام لغة علمية دقيقة اللفاظ كلغة الرياضيات فى تلبيه شئون الحياة المختلفة . وهكذا اتجه فيتجنشتين الى الواقع الحياتى المعاش بدلا . من أن يكبل نفسه بلغة العلم . الموحد ، وهى اللغة التى نادت بها الوضعية المنطقية ، وفى ضوء موقفه هذا تمكن من كسر الأطوار الحديدى الضيق لفلسفة الوضعية المنطقية لينطلق الى آفاق أرحب يسرت له الالتقاء بتيارات فلسفية يمكن تناولها فى ضوء نزعه انسانية ترتبط بهما .



## الفصل الثالث

البعد .البرجماتى من فلسفة فتجنشتيـسن

وإذا كان فستجششتين فى المرحلة الأخيرة من تطوره قد ذهب الى القول بأن معنى الكلمة يتحدد من خلال استعمالها فى لغة ، فانه يعنى بذلك أهمية النظر الى اللغة باعتبارها نشاطا ، فالاستعمال يفيد معنى النشاط أو الفعل ، ومن هنا كانت نظرتة الى اللغة كصورة من صور الحياة ، أو بعبارة أخرى نظرتة الى اللغة باعتبارها معبرة بصدق عن مجموع الأنشطة المتنوعة التى تقوم بها فى حياتنا العملية وتأتى اللغة فتترجمها وتظهرها وتعبر عنها فاللغة هنا وسيلة أو أداة لانجاز العديد من أنشطة الحياة ، أو بعبارة أخرى انها أداة للفعل والعمل ومن هذا المنطلق تتحدد قيمتها .

ولا شك ان مثل هذه النظرة الى اللغة هى نظرة برجماتية على نحو ما ، فإذا كانت البرجماتية أو الفلسفة العملية رأت أن معيار الحقيقة الوحيد الذى يتميز بدلالة واضحة هو معيار النجاح العملى ، فثابتا نتوقع فى ضوء موقفها هذا ان تنظر الى اللغة من نفس المنطلق ، حتى وان لم نجد لديها آراء واضحة محددة بشأن اللغة ، ومن هنا فان رؤية فيتجنشتين الى اللغة فى ضوء علاقتها بالواقع الحياتى لابد تتلاقى مع النظرة البرجماتية العملية الى الحياة فى مجملها والى اللغة بصفة خاصة

وهو ما يتضح على وجه الخصوص متى اتجهنا الى تناول بعض  
آراء فلاسفة البرجماتية بشأن اللغة أو بشأن ما يمكن ان  
نستنبطه منها عن اللغة .

ولو بدأنا برائد البرجماتية تشارلز بيرس ، لوجدنا  
الصلة بين فكره وفكر فستجنشتين صلة عميقة للغاية ، بل أن  
نظريته في المعنى كانت موضع اهتمام بعض أقطاب الوهميية  
المنطقية ، فقد نظروا الى البرجماتية من خلاله باعتبارها  
نظرية منطقية قبل ان تكون فلسفة تأملية (١)

والحق أن نظرية المعنى عند بيرس تكاد تتماثل بكل  
تتوحد مع موقف فستجنشتين من اللغة في مرحلته المتأخرة ، فلم  
يُتجه بيرس الى تفسير المعنى بطريقة تقليدية بسرد مجموعة  
من صفات الشيء المطلوب تعريفه وتحديد معناه باعتبار ان مثل  
هذه الطريقة لاتقدم لنا الأساس الذي ينبغي أن تدور حوله  
استدلالنا عن الشيء ، ومن هنا اتجه الى تحديد المعنى في ضوء  
جملة الاعتبارات العملية ، أو بعبارة أخرى ترجمة المعنى الى  
قضايا شرطية واعتبارات عملية يمكن أن نستدل منها على نتائج  
صريحة أو ضمنية .

ومن هذا المنطلق أدرك بيرس أن نظرية التعريف ينبغي أن  
تعتمد في تكوين لايعرفاتها على الفاظ أكثر واقعية واكثر

عينية باعتبارها تشكل جزءاً من الخبرة الانسانية بدلا من الفاظ تنتمي الى عالم المجردات (٢)

ومنى انتقلنا الى فستخشتين لوجدناه بالمثل يتجه الى عالم الخبرة الانسانية ويتخذ منها مجالا لتحديد معنى الكلمة فالكلمة يتحدد معناها من خلال استعمالها في اللغة ، وهو في تأكيد. على أهمية الاستعمال ، فانه يؤكد على أهمية الفعل أو النشاط في تحديد معنى الكلمة ، فالاعتبارات العملية هي وحدها التي تحدد المعنى سواء عند بيرسي أو عند فيتجنشتين في مرحلته المتأخرة .

ومن ناحية أخرى نجد انه اذا كان بيرسي قد اكد على الاعتبار العملية في تحديد المعنى ، فانه يلاحظ أن الفعل عنده اكتسب صبغة جمعية من خلال تأكيد. على ما يتطلبه البحث العلمى والفلسفى على سواء من مشاركة بين الباحثين أو الملاحظين في ملاحظة الظواهر ، وهو ما يعنى أن منطق البحث العلمى ومنهجه يتضمن مبدأ اجتماعيا يتيح لنا الحكم على موضوعيته على نحو ما (٣) ، ورغم أن فيتجنشتين لم يتناول قضية البحث العلمى على هذا النحو ، ورغم انه كان حريصا كل الحرص في مرحلته المتأخرة على تركيز انتباهه في تحديد معنى الكلمة في ضوء الاستعمال الخاص لها الا انه لم يغفل الطابع الموضوعى للكلمة ، وان لم يبدل اهتمامه الكافى ، فقد قدم فكرته عن

المشابهات العائلية بين ألعاب اللغة ،ومن خلالها أبان عن تعدد تطبيقات واستعمالات الكلمة بحسب الأهداف والأغراض الاجتماعية ،وبذلك اكتسب معنى الكلمة طابعا اجتماعيا علميا نحوما شبيه بالطابع الموضوعي الاجتماعي الذي يسفر عنه البحث العلمي عند بيرس ،يضاف ذلك انه اذا كانت المعاني عند بيرس يمكن أن تتغير في ضوء خبرات متنوعة تضيف خصائص جديدة. الى الموضوع ،فان اللفظ بدوره يمكن أن يتغير خلال مراحل التاريخ، ويشهد على ذلك تاريخ اللفاظ العلمية ومنها الزمن والمكان والذرة <sup>(٤)</sup> و كانه لا توجد ماهيات ثابتة لكل لفظ ،ولاشك ان مثل هذه النظرة يمكن ان نلاحظها عند فتجنشتين عندما تخطى عن نظرية الأولى في اللغة ،ففي ضوء ربطه معنى اللفظ بالاستخدام الفعلي له ،نجد. على نحو ما قد سمح بادخال كل ما يطرأ على هذا الاستخدام من تغير في تحديد معنى اللفظ .

واذا كانت اللغة عند فتجنشتين قد أصبحت وثيقة الصلة بالانسان ،بمعنى انها تفهم من خلاله . . . من خلال تطلعاته وقلبه وكافة ضروب ممارساته العملية وانشطته اليومية . . . . . تفهم من خلال حياته وخبراته ككل وتتحدد باعتبارها مורה للحياة فان موقفه من اللغة على هذا النحو يمكن أن يكشف عن العديد من النتائج لعل من أهمها ارتباطه على نحو ما ينزعة انسانية

ليست متعلقة باللغة وحدها بل تمتد الى كوشها تعبيراً عن رؤية عامة لصاحبها ، فالشيء الهام الذى يستحق الاهتمام فى ضوء هذه النظرة هو ما يشكل جزءاً من التجربة البشرية ، واللغة بدورها تتحدد من خلال علاقتها بالتجربة البشرية ، وكأن فبتجنشتين يرى مع بروتاجوراس ومع فلاسفة البرجماتية أن الانسان مقياس كل شيء ، ما يوجد وما لا يوجد فالحقيقة ليست موجودة . مستقلة عنا ، وهى لا تشكل حقيقة مطلقة تفرض علينا ، بل نحن نشارك فى صنعها وفى صياغتها (٥) واللغة بدورها لم تتحدد الفاظها قبل استخدامنا لها ، فليس هناك بحال لنظرة اسمية تفترض وجود تصورات أو أفكار سابقة على اللغة ، وتأتى اللغة فتنقلها فحسب بل نجد نحن الذين نحدد معنى اللفظ من خلال استخدامنا له ، أو بعبارة أخرى ، ويمكننا ان نستعير تعبير القيمة النقدية Cash value من وليم جيمس فنقول معه ونفترض قول فيتجنشتين معنا أيضا - ان القيمة النقدية للفظ هى التى تحدد معناه .

فاذا كانت الحقيقة عند وليم جيمس صورة من صور الفعل العمل ، فاللغة عند فيتجنشتين هى بدورها صورة من صور الفعل واذا كانت الحقيقة وعند وليم جيمس ترتبط بالانسان فى الدرجة الاولى ، فكذلك الحال بالنسبة للغة عند فيتجنشتين . ومتسلسل انتقلنا من الحقيقة الى اللغة أو من اللغة الى الحقيقة لوصولنا الى نفس النتيجة وهى أن اللغة أو الحقيقة ، لا يمكن

أى منهما بمغزل عن التجربة البشرية . وهكذا تلمس تشابهها  
وان اختلفت المنطقتان ، بين برجماتية وليم جيمس ونظرية  
فتجنشتين الى اللغة .

واذا كانت النظرة البرجماتية للغة عند فيتجنشتين  
قد تلاقت مع برجماتية كل من بيرس ووليم جيمس ، فإنها قد  
تلاقت أيضا على نحو أكثر وضوحا وتفصيلا مع بعض الدراسات  
التي تناولت اللغة بصورة محددة من منطلق برجماتي ، ولعل  
من أبرز هذه الدراسات دراسة كل من جورج هربرت ميد ودراسة  
جون ديوى ودراسة مالمينوفسكى وبعض آراء أرنست كاسيرر عن  
اللغة .

فنجد جورج هربرت ميد فى كتابه " العقل والنفس  
والمجتمع " يعلن رفضه لكل من النزعتين العقلية والسلوكية  
فى دراسة المعنى ، باعتبار أن معنى الكلمة أو الایماء يتحدد  
فى المقام الاول من خلال الوظيفة التى تضطلع بها خلال نسق  
النشاط الجمعى ، وبينما كان فتجنشتين أكثر اهتماما  
بالجوانب العلاجية لمثل هذا الرأى ، نرى ميد يركز اهتمامه  
على تقديم رؤية متماسكة عن أصول الكلام واللغة ، وكان فى  
موقفه هذا متأثرا كل التأثر بنظرية التطور الطبيعى وفى ضوء  
العلوم البيولوجية قدم نظريته عن أصل وتطور المعنى ، فاللغة  
ظاهرة طبيعية تنبثق من التفاعل بين الجانب البيولوجى

والجانب المتعلق بالبيئة الاجتماعية والطبيعية ؛

ويرى ميد أن الصيحات التلقائية البسيطة كصيحات  
الحيوانات تشكل جذور النشاط الكلامي الذي سرعان ما تتحول الى  
ظاهرة نطلق عليها اللغة ، فصيحات ونداءات الحيوانات التي  
تشكل الصور البدائية للاتصال تتحول بواسطة الانسان الى نسق  
من الرموز ذات الدلالة لتستخدم ليس فقط كوسيلة للاتصال بين  
البشر وانما أيضا كوسيلة يمكن من طريقها انجاز نشاط تعاوني  
بينهم ، فالنداءات والايماة تشكل مجموعة من صور النشاط ،  
وتشير استعمالها الى معنى التفاهم ، لكن اللغة كنسق منظم  
من الرموز والايماة هي بالضرورة ظاهرة اجتماعية ، وأخذ  
ميد على عاتقه تفسير كيفية تحول هذه الصور البيولوجية  
المتماثلة في النداءات والايماة الى شكل محدد من الاتصال  
نطلق عليه اللغة بمعناها المحدد . ومن هنا تعد الايماة  
أدنى صورة لغوية ، فهي وان امتلكت معنى ضمنيا ، الا انها لا  
تشكل صورة لغوية متكاملة ، حقا انها تشكل جزءا من النشاط  
الاجتماعي ، كما انها تستخدم كمثير لصور أخرى متضمنة في  
نفس الفعل أو النشاط الاجتماعي ، لكنها من ناحية أخرى قد  
لا تحقق الاستجابة المطلوبة منها دائما ، فالمثير قد يشير  
الى معنى يختلف كل الاختلاف عن معنى الاستجابة ، وبذلك تفتقر  
الايماة ذات الدلالة الى وجود معنى عام لها ، وعلى الرغم  
من ذلك فان عالم المعنى يمتد بجذوره في تلك الصور الصريحة  
الواضحة من السلوك كما تتمثل في النداءات والايماة ، ومن



ناحية أخرى فإن الاستجابة ذات الدلالة المحددة تفترض مسبقا  
طابعا اجتماعيا للإيماءة ، وهو لا يتحقق بدون النظر إلى الإيماءة  
باعتبارها نشاطا اجتماعيا (٦)

والحق أن ميد عندما أكد على الإيماءة كمظهر واضح  
صريح للموقف الاجتماعي ، فإن تأكيد هذا قد دفعه إلى القول  
بأن مثل هذا المظهر يمكن أن يقدم دعامة تجعل من الممكن  
انبثاق معنى عام متفق عليه ، ومن هنا ذهب ميد إلى القول  
بأن الإيماءة تكتسب دلالة محددة عندما تستدعي استجابة مماثلة  
لها عند الغير ، فعندما يتحقق التماثل بين المثير ورد الفعل  
أو الاستجابة في موقف ما نكون بإزاء إيماءة ذات مغزى ودلالة  
محددة ، وبالتالي تكون في مواجهة اللغة ، فهنا يتحقق الفهم  
المتبادل المشترك بين المتكلم والسامع ، وهنا أيضا تتحدد  
الإيماءة فتشير إلى شيء محدد . وعلى هذا النحو فالمعنى  
ليس موضوعا أو كيانا عقليا يهبط علينا من سموات انطولوجية  
لكنه بدلا من ذلك يرتبط بإيماءات محددة (٧)

وإذا كانت الإيماءة عند ميد تشكل نشاطا اجتماعيا ،  
فإن هذا لا يعني أن الإيماءات ذات الدلالة تتحدد بصورة  
تعسفية اعتباطية ، بل أنها تتحدد عندما تتبدى ضرورتها  
لانجاز أنشطة الجماعة ، فاللغة باعتبارها نسقا من الرموز  
ذات المعنى أو الدلالة تكتسب تحديدها عندما تتكشف أهميتها

الحيوية للجماعة ، وهو نفس الرأى الذى ذهب اليه أيضا جون ديوى ، فالاستعمال الاجتماعى للغة عند ديوى هو الذى يحدد معنى الكلمة ، فالافكار والمعانى المثبتة فى الفاظ تكشف لنا عن تصور القيم لدى الجماعة ، فاللغة كاداة للتواصل بين الافراد تحقق دمج خبرات المجتمع المختلفة فى كيان واحد . (٨)

وهنا نلمس تأثير نظرية التطور عند داروين على فكر كل من ميد وجون ديوى ، والحق انه كان لنظرية التطور تأثيرها العميق على علماء اللغة تماثل تأثيرها على العلماء والفلاسفة واذا كان داروين قد عالج مشكلة التطور من وجهة نظر العالم الطبيعى فحسب ، الا أنه كان من الممكن تطبيق منهجه العام على الظواهر اللغوية فى سهولة وسير ، وقد كشف داروين فى مجال التعبير عن العواطف لدى الانسان والحيوانات أن الاصوات والاعمال المعبرة انما تملئها حاجات بيولوجية معينة وانها تستعمل حسب قواعد بيولوجية محددة ، وعندما رأى كل من ميد وجون ديوى اللغة باعتبارها اداة أو وسيلة تتحدد وظيفتها الاساسية فى تحقيق نشاط مشترك ، فان نقطة انطلاقهما الجوهرية - والتى تعد فى نفس الوقت نقطة انطلاق فلاسفة البرجماتية تجاه اللغة - تثلت فى كشف الطبيعية البيولوجية والاجتماعية للغة ، وبذلك ينفقا على الاصل البيولوجى وحده ، بل كشفنا فى نفس الوقت عن الاصل الاجتماعى المقترن به .

واذا اتجهنا الى فستجنشتين لوجدنا أن المشكلة عنده .

لم تكن تتمثل فى دراسة الأسباب البعيدة التى مهدت لانبثاق المعنى المحدد، بل كان اهتمامه منصبا فى الدرجة الاولى على النظر أهمية الاستعمال فى تحديد معنى الكلمة، ومن خـسـلال تأكيده على الفعل والعباب اللغة كأنشطة واستجابات لم ينتبه الى ان مثل هذه الأنشطة وردود الفعل تشير الى شىء عام يسبق ذلك النشاط الصريح للغة، يضاف الى ذلك أن فكرة فيتجنشتين عن اللغة كصورة للحياة تتبدى من خلال محاولته التأكيد على اللغة باعتبارها جزءا من الوسط الطبيعى للانسان، كما أن نظريته الى الصور البسيطة للغة باعتبارها تمتد بجذورها فى أنشطة البشر ترتبط بقول ميد بأن أصل اللغة يكمن فى الايماة ومن ناحية أخرى فان تأكيد فيتجنشتين على الطبيعة العامة للغة هو مظهر آخر من مظاهر القول بأن اللغة تشكل ظاهيرة اجتماعية، وكل هذا يتفق مع قوله ان معنى الكلمة يتحدد فى ضوء استعمالها فى لغة .

لقد اتفق كل من جون ديوى وفيتجنشتين فى رفض النظر الى المعنى باعتباره نوعا من الكيان العقلى، كما أكد كل من ميد وديوى، واتفق معهما فيتجنشتين، على أن اللغة ينبغى أن نكون موضوعية على نحو ما، لكن اذا كان فيتجنشتين قد أكد على أن معنى الكلمة يكمن فى استعمالها فى لغة، واذا كانت كلمة الاستعمال عنده تشير، كما تشير عند البرجماتية الى أن معنى الكلمة يتحدد فى ضوء ما يمكن أن نفعله بها، بمعنى أن

المعنى يتطابق مع النشاط أو الفعل، وهو نشاط صريح معلن،  
فإننا من ناحية أخرى ينبغي أن نفترض وحدة الفهم بين  
المتكلم والسامع، بمعنى أنهما معا، يتفقان في ادراك ما  
تشير إليه الكلمة من نقاط محددة ولعل هذا هو ما دفع ميد إلى  
التأكيد إلى التأكيد على أهمية الرمز ذات الدلالة<sup>(٩)</sup>، لكن  
يلاحظ أن فتجنشتين لم يتعامل مع الطابع الموضوعي للمعنى،  
ذلك أن وصفه للغة يفترض أن المعنى العام يكمن بالفعل في  
اللغة، وفي الوقت الذي تحاول فيه استعمال اللغة فإننا  
ندرك ما تعنيه الكلمات بالفعل، حقا أن الكلمة تمتلك معلن  
مختلفة، لكن المعنى المقصود منها يتحدد من خلال الاستعمال  
المحدد الذي تستعمل به الكلمة، فإذا ما أردنا معرفة ما إذا  
كانت الكلمة تمتلك معنى عام عند فتجنشتين، أجاب  
فيتجنشتين على سؤالنا بفكره المشابهات العائلية بين اللغة،  
ويقصد بها بأننا نفترض منذ البداية وجود شبكة معقدة من  
المشابهات العائلية بين ألعاب اللغة، لكننا لسنا في حاجة  
إلى معرفة المعنى العام للكلمة قبل استعمالنا لها في هذا  
الموقف أو ذاك، فإذا ما أردنا تقديم قائمة مفصلة دقيقة  
لخصائص المميزة لألعاب اللغة المختلفة لما أستطعنا، والسبب  
ذلك هو أن الكلمة يمكن أن تمتلك سلسلة من التطبيقات  
والاستخدامات يعجب حصرها في استعمال واحد، فكلمة "لعبة" لا  
تشير إلى مجموع الأنشطة المتنوعة للإنسان فحسب، بل قد تشير  
إلى أنشطة الحيوان أيضا، وبذلك فنحن لسنا في حاجة إلى

ادراك واضح لكل استعمالات الكلمة حتى يمكن استعمالها فى موقف خاص، ومثل هذا القول قد يلغى موضوعية الكلمة، ويركز فقط على الاستعمالات المتنوعة لها، لكن من ناحية أخرى يمكن أن نلاحظ أن فكرة فتجنشتين عن المشابهات العائلية بين اللغة يقصد بها أيضا أن معنى الكلمة لا يتوحد كلية أو يتطابق مع الاستعمال الخاص لها فى موقف محدد. (١٠)

وإذا كان كل من ميد وجون ديوى فى نظرتهم إلى اللغة من خلال النشاط أو الفعل لم يحاولا رد المعنى إلى عالم النشاط وحده، فالإيماءة عند ميد متى أصبح لها معنى ودلالة محددة، فإنها تصبح مفهومة بمعزل عن الموقف الاجتماعى الذى انبعثت منه، بمعنى أنها تكتسب تحديدها وموضوعيتها من خلال مشاركة أعضاء الجماعة فيها. وإذا كنا لا ندرك معنى الكلمة إلا عن طريق استعمالها فى موقف خاص، فأننا من ناحية أخرى ما لم نتجاوز هذه المرحلة فلن نستطيع أن نتوقع استعمالات أخرى لها، فالاستعمال الخاص للكلمة لا يتوحد مع معناها كلياً باعتبار أن معنى الكلمة اشمل من ذلك الاستعمال وحده، وكان ديوى أكثر وضوحاً وتفهماً لهذه النقطة بالذات، فقد رأى أن التصور الوظيفى للكلمة وهو التصور الذى يحدد معنى الكلمة فى ضوء وظائفها لا يعضد النزعة الاسمية للغة، ذلك أن من أهم ما تتميز به النزعة الاسمية من مظاهر قصور يكمن فى إنكارها للتفاعل والترباط، فهى لا ترى الكلمة كنمط من التشبيكات

الاجتماعى تتجلى من خلاله روح المشاركة والتعاون والترابط ،  
وانما ترى الكلمة كتعبير عن حالة قائمة بالفعل أو احساس  
أو حالة عقلية أو صورة <sup>(١١)</sup> .

والحق أن البعد البرجماتى عند فستجنشتين المرتبط  
بنظرته الى اللغة كمصورة يمكن أن يتضح بصورة أدق متى اتجهنا  
الى بعض الدراسات الانثربولوجية التى تعرضت لمشكلة اللغة  
فى المجتمعات البدائية .

وفى هذا المجال تحتل دراسة مالينوفسكى عن مشكلة المعنى فى  
اللغات البدائية موقعها ضمن الدراسات الهامة التى ألفت  
المزيد من الضوء على البعد البرجماتى من اللغة ، وفى هذه  
الدراسة نجد تشابها بين مالينوفسكى وفستجنشتين بشأن منطلق  
دراسة اللغة ، فقد شارك مالينوفسكى نظرة فستجنشتين القائلة  
بأن أفضل وسيلة لادراك اللغة هى الاتجاه الى صورها البسيطة ،  
الا أن هذه الوسيلة تتضمن عند مالينوفسكى أهمية دراسة اللغة  
فى ضوء لغات الشعوب البدائية ، بيد أن المصدر الاساسى وراء  
مالينوفسكى بمشكلة المعنى يمكن رده الى المشكلة  
حتى صادفها عند محاولته ترجمة اللغات البدائية ، ففسد  
أتضح له أن الترجمة الحرفية للغة البدائية ، بمعنى ترجمة  
كلمة بكلمة ، مثل هذه الترجمة تفشل فى تقديم المعنى الحقيقى  
للفظ ، ومن خلال بحثه عن لغة التروبرياندر Trobriander

وجد أن اللغة تمتد بجذورها فى الواقع الثقافى للحياة القبلية والعادات والتقاليد البدائية وهو ما يتطلب الرجوع الى مثل هذه السياقات الاشمل من المنظومات اللفظية اذا ما أردنا تفهم اللغة بحق ، فاللغة تعكس مواقف وسلوكيات البشر تجاه العالم ، وهى تنبثق من التفاعل بينهم فى تعاملهم مع البيئة ، ومن ثم رأى مالىنوفسكى ضرورة فهم السياقات العامة التى تنبثق منها اللغة ، بمعنى أنه لدراسة وفهم لغة شعب ما فانه ينبغي ان ندرك علاقاتها بأنشطتهم وعاداتهم ومؤسساتهم الثقافية ، ولا شك ان نظره مالىنوفسكى الى اللغة من هذا المنطلق تتفق كل الاتفاق مع المنهج الوظيفى الذى قدمه فى دراسة الانثروبولوجيا ، وتعتمد النظرة الوظيفية عنده على القول بأن جميع العادات والاشياء المادية والافكار والمعتقدات تفهم من خلال وظائفها فى المجتمع ، ومن ثم نجده يرد أنظمة العلوم والسحر والاساطير والدين والفن الى حاجات الانسان العضوية . وفى ضوء مثل هذه النظرة كانت نظريته الى اللغة من خلال علاقتها بحاجات الانسان ككل أو من خلال وظيفتها الاجتماعية<sup>(١٢)</sup> ، لكننا لى ندرك اللغة من خلال سياق عام ، ولكى نفرق بين الموقف والسياق فاننا يجب من ناحية أخرى أن نفرق بين الكلام واللغة ، وهى التفرقة التى يرجع الفضل فى تحديدها الى سوسير ، ذلك أن معرفتنا باللغة تتجاوز ادراكنا للكلام أو تتجاوز معرفتنا بالموقف المباشر الذى نتحدث فيه وترتبط به اللغة ، انها تتطلب معرفة أشمل وأعمق بالسياق العام الذى تفهم من خلاله ، وهو سياق اجتماعى وثقافى وحضارى وتاريخى ،

ومن هنا أدرك مالىنوفسكى أن مفهوم السياق ينبغي أن يكون أكثر اتساعاً من مفهوم الموقف، بل ينبغي أن يتجاوز الحدود اللغوية الضيقة إلى دراسة الشروط العامة التى نتكلم اللغة من خلالها، ذلك أن دراسة أية لغة منطوقة بواسطة إنسان يعيشون تحت ظروف مختلفة ويخضعون لثقافة مغايرة، مثل هذه الدراسة ينبغي أن تتزامن مع دراسة ثقافتهم وبيئتهم، وعلى ذلك فالموقف الخاص المباشر الذى تستعمل فيه اللغة بالفعل يرتبط بعوامل ارتباطية أخرى تشكل السياق العام الذى تفهم من خلاله اللغة، بمعنى أنه يمكن النظر إلى الموقف المباشر باعتباره يشكل مستوى واحد فقط من مستويات السياق، وزمرة توافقات الفرد خلال الموقف تشكل مستوى آخر، ومؤسسات المجتمع التى يحدث لهما الموقف تشكل مستوى آخر، وأخيراً السياق الشقائى والحضارى والتاريخى الذى ينتمى إليه الموقف (١٣).

وهكذا أدرك مالىنوفسكى مفهوم السياق فى ضوء أبعاده التاريخية والحضارية الشاملة، وهى أبعاد لم يتناولها فيتجنشتين على هذه الصورة، كما أنها لم تظهر على نحو تفصيلى عند بعض علماء اللغة، وإن تناولوها ضمناً، وعلى سبيل المثال نجد ستيفن أولمان فى كتابه دور الكلمة فى اللغة يذهب إلى القول بأن كلمة السياق Context إذا كانت قد استعملت حديثاً فى عده معانٍ مختلفة، إلا أن المعنى الوحيد الأكثر أهمية هو معناها التقليدى : أى النظم اللفظى وموقعها من ذلك النظم، بأوسع معانى هذه العبارة . فالسياق على هذا التفسير ينبغي أن يشتمل - لا الكلمات والجمل -



الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب، بل القطعة كلها والكتاب كله، كما ينبغي أن يشمل - بوجه من الوجوه - كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات، والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذى تنطق فيه الكلمة لها هى الأخرى أهميتها البالغة فى هذا الشأن، وأصحاب نظرية السياق يذهبون الى أبعد من هذا وكثيرا ما يرددون القول بأن الكلمات لا معنى لها على الإطلاق خارج مكانها فى النظم .<sup>(١٤)</sup>

ولا شك أن موقف ستيفن أولمان هنا يتعلق بالمقام الأول بموقع الكلمة من السياق اللغوى بالإضافة الى علاقة الكلمة بالعناصر غير اللغوية المباشرة أو بعبارة أخرى، الاهتمام هنا ينصب على تأثير الموقف الفعلى الذى تستخدم فيه الكلمة ولا يتعداه الى تأكيد أهمية العوامل التاريخية والحضارية الأبعد فى تحديد معنى الكلمة على نحو ما نجده من مالىنوفسكى، فلم يدرك ستيفن أولمان السياق بمعناه الحضارى الشامل الذى يتعدى نطاقه اللغوى والعناصر غير اللغوية القائمة بالفعل. وفى ضوء مناقشة للسياق من هذا المنطلق، كان تحديده للابعد المختلفة لمشكلة معنى الكلمة، فالسياق عنده يحدد المعنى العاطفى للكلمة، بمعنى يحدد ما اذا كانت الكلمة ينبغي أن تؤخذ على أنها تعبير موضوعى صرف، أو انها تعيد بها - أساسا - التعبير عن العواطف والانفعالات، والسياق هو الذى يحدد منطقة المعنى أو حدود الكلمة فى موقف معين، والسياق هو الذى يحدد معنى<sup>(١٥)</sup>  
<sup>(١٦)</sup>

(١٧) الكلمات ذات المعانى المركزية الثابتة عند استعمالها أو  
(١٨) تطبيقها . والسياق هو الذى يقضى على غموض بعض الكلمات ،  
والسياق هو الذى يحل مشكلة المشترك اللفظى ، فإذا اتفقت  
كلمتان أو أكثر فى اصواتها اتفاقا تاما فان مثل هذه  
الكلمات لا يكون لها معنى البتة دون السياق الذى تقع فيه . (١٩)

وهكذا يعنى السياق عند أولمان ما يمكن ان نعنيه  
بالموقف الفعلى المباشر، وموقف أولمان على هذا النحو أقرب  
الى موقف فلتجنشتين منه الى موقف مالىنوفسكى .

ولا شك أنه اذا كان مالىنوفسكى قد قدم لنا رؤية  
أكثر تفصيلا بشأن النظرة البرجماتية للغة ، فان الفضل فى  
ذلك يرجع الى دراساته الانثروبولوجية التى درس من خلالها  
اللغات البدائية ، وبذلك لم يكتف بدراسة اللغة المعاصرة  
بل ارتد بدراساته الى الجذور والاصول الاولى للغة كما تتبدى  
عن الشعوب البدائية ، وفى ضوء دراساته هذه أمكن له أن يكشف  
الاصول البرجماتية الاولى للغة ، وكما لاحظ ارشت كاسير ، فان  
الكلمة فى المجتمعات البدائية كانت تفهم فى ضوء شكلها  
ورى كقوة وجود جوهري ، قبل أن تفهم كأداة عقلية  
وكوظيفة رئيسية فى بناء وتطور الواقع المعنوى ، فالكلمة  
والاسم لم يكونا مجرد اداتين للوصف أو التصوير بقدر ما  
كانا متضمنين للموضوع ، كما هما متضمنان لقواه الحقيقية ،

فهما لم يستخدموا الاسم لمجرد الإشارة إلى الشيء فحسب ، ذلك أن كلا منهما يمتلك وجودا حقيقيا وقدره على الفعل ، ففي المظهر الحسى للغة وفى الصوت الصادر من الموجود البشرى كانت تكمن القوة الحقيقية المؤثرة فى الأشياء ، فمن كان يعرف الاسم الحقيقى لئله أو الشيطان كان يمتلك قوة حقيقية غير محدودة على حامل هذا الاسم . وتبين لنا الاسطورة المصرية القديمة كيف تمكنت اريس من خدمة رع اله الشمس ان جعلته يبوح باسمه لها وكيف استطاعت بالتالى ان تحقق سيطرة كاملة عليه . (٢٠) وهكذا كانت اللغة القديمة لغة مؤثرة فعالة قادرة على السيطرة على الأشياء وتوجيهها ، ولا فرو فى ذلك فقد تطلب التطور نحو العمل - كما لاحظ ارنست فيشر - وسائل جديدة للتعبير والاتصال تتجاوز بكثير تلك الاشارات البدائية القليلة التى يعرفها الحيوان ، وهو لم يتطلب هذه الوسائل الجديدة فحسب بل وساعد على نموها أيضا . فليس لدى الحيوان ما يبلغه لآخر غير القليل فلفته غريزية : لا تتجاوز مجموعة فطرية من الاشارات للتعبير عن الخطر أو رغبة الجماع أو ما شابهها . وفى العمل وحده ، ومن خلاله تجد الكائنات الحية الكثير مما يقوله أحدها لآخر فقد ظهرت اللغة الى الوجود مع ظهور الأدوات . وبذلك لم تكن وظيفة الكلام الانسانى أن يحكى نظام الأشياء الجاهز المعد سلفا ، بل كان وظيفته أن يكون أداة للفعل أو العمل ، ومن هنا كان الارتباط بين نشأة الاسطورة ونشأة اللغة المجتمعات البدائية ، فهما فرعان مختلفان من جذر واحد . (٢١)

فلم يكن هدف اللغة فى المجتمعات البدائية - كما لاحظ  
لويس - تكوين مفاهيم تجريدية والتعبير عن ملاحظات محوسسة  
ونقل رسالات محددة بل كانت اللغة أداة تعكس الحياة وتتطورها  
وتنميتها أيضا (٢٢)

والحق ان مفهورد لم يكن بمقدوره وهو يتناول الدور  
الذى لعبته التكنولوجيا فى التطور الانسانى ان يغفل أو يقلل  
من تأثير اللغة فى مسار هذا التطور، بل نجده يرى أن تطور  
اللغة يفوق فى أهميته قطع جبل بفأس يدوية (٢٣) وخو يعيب  
على البيولوجيين والانثروبولوجيين الذين اعتبروا ضئعا  
الآلات شيئا أساسيا فى بقاء الانسان يفوق فى أهميته بقيسة  
الفعاليات الرمزية الأخرى، فالطقس والفن والشعر والمسرح  
الموسيقى والرقص والفلسفة والعلم والاسطورة والديانة كل  
هذه المجالات بالنسبة للانسان كخبرة اليومى وحياة الانسان  
لاتقوم فقط على الفعالية العملية المادية التى تغذيه مباشرة،  
بل على الفعاليات الرمزية التى تعطى مدلولاً سواً لمسارات  
العمل أو لمنتجاتها واستهلاكها النهائية (٢٤)

واذا كانت الادوات بالمعنى الضيق للكلمة قد أدت  
خدعات لابس بها فى عملية الاكتشاف الذاتى والتعبير الذاتى  
الا أنها لم تكن العامل الهام الفعال فى التطور الانسانى  
وقبل عصرنا لم تنفصل التكنولوجيا أبداً على المجموعسة

الثقافية الأوسع التى عمل الإنسان فى وسطها دائما كإنسان ، ولم تفرق الكلمة اليونانية Tekhne بين الإنتاج الصناعى والفنون الجميلة أو الفنون الرمزية ، وبقيت هذه الفعاليات غير منفصلة خلال الشطر الأعظم من تاريخ الإنسانية (٢٥) ومضى هنا تبدت قيمة اللغة ، وعن طريق التعبير الصوتى نمت الإنسان أولا مجال الاتصال الاجتماعى والتعاطف المتبادلة ، وعندما بلغ أخيرا مرحلة اللغة الواضحا أبدع عالما رمزيا زائرا مستقلا . جزئيا عن تدفق التجربة اليومية بحيث يمكن فصله عن أية بشية أو أية مناسبة ، وهو موضوع تحت سيطرة إنسانية دائمة ، الأمر الذى لم يكن له ما يماثله فى أى جزء من العالم قبل قرون وقرون انه ، مجال الدلالة فى هذا المجال فقط كان الإنسان هو السيد ، وكان هذا العالم الرمزى موازيا للعالم الذى شعر به الحواس وان كان اسمى منه فى بعض الأحيان (٢٦)

وإذا كان هغورد قد ركز انتباهه على الحلم والطقس والأسطورة كعوامل أساسية فى تكوين اللغة أو فى تحديدها وظيقتها الاجتماعية ، إلا أنه يغفل الدور الذى لعبته اهتمامات الإنسان البدائية العملية فى تطوير اللغة ، ولعل ذلك ماحدا . ببعض علماء الى القول بأن اللغة تطورت فى سبيل اهداف كانت اللغة ضرورية لها (٢٧) ، كما أجمع انصار التفسير النفسى على الربط بين استخدام اللغة واستغلال الادوات وبين التمو العظيىم . بدسدرة الإنسانية (٢٨) ، واتجة بعض علماء الانثروبولوجيا

والبيولوجيا إلى ربط تكوين يتقنيات القى التعاونية فـئى  
أوربا وآسيا ،ومن هذا المنطلق نشأت الفاظ القيادة ،فاللغة  
كانت تعنى التحكم بالسلوك بواسطة توجيهات ماحة وتخديرات  
وتحريضات وتحريمات ،ولايزال هذا مجديا فى المواقف الخطيرة  
عندما تقتضى ضرورة العمل السريع مفية الأمر والايجنبــــــــــــــــــــــاز  
والطاعة (٢٩) ،كما أن الاحتفالات الجماعية الصورية كانت  
أساسية فى ابداع مفردات وقواعد لغة انسان العصر الحجرى (٣٠) ،  
وآمنت بعض العشائر عند كثير من الأقوام البدائية ،فى ضوء  
اكتشافات الانثروبولوجيا ، أنها تتحمل مسئولية تأمين شروق  
الشمس والاسقط الكون ممزقا وذلك عن طريق الطقس والضيغ الكلامية  
التي تمارس التي قارس بدقة يوما بعد يوم (٣١) . ولم تكن  
الكلمات فى الاصل مجرد وسيلة من وسائل اتمام السحر بل كانت  
بذاتها الشكل النموذجى للسحر ،فالاستعمال الصحيح للكلمات  
خلق لأول مرة عالما جديدا . موضوعا تحت الرقابة الانسانية وكل  
انحراف فى نظام المدلولات وكل خلط فى اللغات كان شعوبا عكسى  
هذا السحر ،ويرى ممفورد ان التعلق بالدقة الآلية التي يصبحها  
الانسان اليوم فى العلم والتكنولوجيا نشأت فى البدء من سحر  
الكلمات الأولى ،فالميغة السحرية لم تكن تفعل فعلها اذا لم  
تستعمل الكلمة الصحيحة فى المكان المناسب .

ويعتقد ممفورد . أنه من المحتمل أن تكون اللغة

بعدما تطورت الى آفاق جديدة قد استحوذت على اهتمامات الانسان واستأثرت به على طريقة اللعب الى درجة أن تمنعه من أن يسخرها لاستخدامات اجتماعية عملية أكثر على الرغم من أن تعقيد التنظيمات الاسرورية عند الانسان البدائي كانت تقتضى بنية لغوية معقدة وهكذا أصبح تساقط الحديث ، التسلية الرئيسية للانسان البدائي ١٠ عدا العلاقات الجنسية فالشعوب البدائية تجيد التحدث الذى يتلذذون به ، كما لا يزال يحتل الحديث بين شعوب الفلاحين ، كما فى ايرلندا ، مكانة رفيعة باعتباره الاهتمام الاجتماعى الأفضل . (٣٣)

ومع أن الطيور تستخدم تحذيرات صوتية لاقضاء الآخرين عن موطنها ، الا أن الانسان قد استخدم اللغة زمنا طويلا كعامل موحد بغية الابقاء على منظماته العامة المتفرقة مترابطة ويحيط بكل جماعة من الناحية اللغوية جدارا غير منظور مر الصمت لتأخذ شكل جماعة لغوية مختلفة . وتعدد اللغات واللهجات القائمة ( حوالى اربعة آلاف ) توحى ، رغم العمليات التوحيدية فى التجارة والنقل والسفر ، بان وظائف اللغة التعبيرية والعاطفية بقيت هامة فى تكوين الثقافة بقدر أهمية التواصل .

وهكذا نرى انه فى ضوء الدراسة الانثروبولوجية للغة يمكن أن نقف على الاصل البرجماتى للغة ،ويمكن بالتالى أن نكتشف ما يدعم نظرية فيتجنشتين البرجماتية عن اللغة، وأن اختلفت منطلقات الدراسات الانثروبولوجية عن منطلق دراسة فيتجنشتين للغة ،ولكن ما يهمنا هنا هو اتفاق فيتجنشتين مع علماء الانثروبولوجيا فى نظرة برجماتية واحدة للغة ،فقد اتفق معهم فى النظر الى اللغة باعتبارها ليست فقط وسيلة للاتصال أو طريقة لنقل الافكار من شخص الى آخر ولكنها وسيلة جوهرية لتحقيق أنشطة مشتركة فى المجتمع ،ومن هنا كان وصفه للغة فى ضوء الفاعلية والنشاط ونظريته عن ألعاب اللغة ، لكن اذا كانت دراسة فيتجنشتين قد أكتفت بالتأكيد على الوصف البرجماتى للموقف الذى تستخدم فيه اللغة بالفعل ،فإن الدراسات الانثروبولوجية أدخلت ذلك الموقف فى سياق أشمل وأعم مع عدم تجاهلها فى نفس الوقت أهميه الموقف المباشر لاستخدام اللغة ،وعلى سبيل المثال نجد أن اهتمام مالىنوفسكى بالسياق العام لاستخدام اللغة لم يحل بينه وبين الاهتمام بدراسة كل صورة الحديث المستعمل والمرتبطة بالأعمال الحيوية باعتبارها تكشف لنا فى نفس الوقت عن الخصائص النحوية للغة كما يرى مالىنوفسكى ان معنى كل كلمة يعتمد على الخبرة العملية ،كما يعتمد كل لفظ على الموقف اللفظى الذى تم فيه الحديث .

وربما كان عدم اكثارات فيتجنشتين بالسياق العام الذى



يرتبط به الموقف المباشر لاستخدام اللغة ينبع من عدم تنبهننا الى مثل هذه السياقات الاوسع عندما نتكلم ،وكمما أشار فتجنشتين فاننا كثيرا ما نستعمل اللغة رغم عدم درايتنا بقواعد النحو والصرف والدلالة ،كما أنه نادرا ما ندرك علاقة الكلمات التي ننطق بها بالسياق الحضارى والثقافى الذى تنتمى اليه ، وقد يكون فتجنشتين على حق عندما رأى ان المعنى يكون واضحا فى الموقف الفعلى المباشر الذى نستخدم فيه اللغة بدون الحاجة الى معرفة تفصيلية ببقية العوامل التى ترتبط به وتفهم من خلال السياق العام للغة الا أن ذلك لا ينفى أهمية هذه العوامل اذا ما أردنا تفهم معنى الكلمة بحق . (٣٣)

واذا كانت كل لعبة من ألعاب اللغة لها قواعد الخاصة جاز القول أنه بدلا من النظر الى وحدة اللغة اتجنسها فتجنشتين الى تعددية اللغات ،وهكذا فإنه بتأكيد علبى تعدد ألعاب اللغة بدأ كما لو كان قد قضى على وحدة اللغة ، فاللغة نسق له قواعده الاعرابية والدلالية ،وتجاهل ذلك يعنى تجاهل اللغة ذاتها ،فليس يكفى التأكيد على البعد البرجماتى أو البعد الاستعمالى وحده وتجاهل بقية الابعاد الاخرى المؤثرة فى تحديد طبيعة اللغة ،ولعل نظرية العلامات والرموز عند شارلز موريس توضح لنا ذلك على نحو أعمق وأدق ،فقد أشار موريس الى وجود ثلاثة ابعاد يمكن ان تتحدد اللغة من خلالهم وهى على النحو التالى : البعد الاعرابى والبعد الدلائلى،

#### وأخير البعد البرجماتى .

فالبعد الاعرابى يقصد به دراسة علاقات الرموز بعضها ببعض فى صورة مجردة لا علاقة لها بالاشياء والموفرعات التى تشير اليها أو بمفسريها ، فمجال الاهتمام هنا يتعلق بالبناء الصورى للغة والقواعد التى تربط الرموز بعضها ببعض فى نسق محدد . وهى ترتبط بما تعنيه بالنحو والصرف ، فموضوع الاعتبار هنا يتمثل فى أبنية اللغة وصورها النحوية ، وفى هذا الصدد يمكن ان نلاحظ وجود أكثر من طريقة لتناول هذا البعد ، فهناك طريقة تاريخية وأخرى وصفية . بمعنى يمكننا أن نهتم فقط بأنواع صور الجمل فى لغة خاصة والتحويلات أو التغيرات فى الصور التى ظهرت فى التطور التاريخى للغة ، ويمكن مقارنة صور الجملة الخاصة بلغة ما بصور أخرى ، لكن النقطة الهامة هنا هى أن مثل هذه الدراسات تركز على المظاهر الصورية للغة ، والحق أن فستجنشتين لم ينكر أهمية الصورة النحوية كعامل هام مؤثر فى تحديد المعنى ، وفكرته عن اللغة تتضمن وجود الصورة أو الشكل أو البناء ، وبالإضافة الى ذلك فهو يذكر ان من بين الاشياء التى تسحرنا من اللغة اتجاهنا أو ميلنا الى أساءة استعمال صور اللغة ، لكن اهتمام فستجنشتين بصور اللغة مصدره الاساس اهتمامه بالسمالات أنواع مختلفة من التعبير ، فعندما يقول أن معنى الكلمة هو استعمالها فى لغة فهو لم يكن غافلا من البعد الاعرابى للغة وإن لم يصرح به علانية مكتفيا بالتعبير عنه ضمنيا ، لكن

اهتمامه الاساسى هنا ينصب على صور التعبير المختلفة، فعندما يتحدث عن قواعد اللغة فإنه لا يقصد من ذلك البعد الاعرابى من اللغة كما يتمثل فى قواعد النحو والصرف، ومن هنا فان كلمة grammar أو قواعد النحو والصرف تبدو عنده كما لو كانت تمتلك شأنها فى ذلك شأن أية كلمة أخرى استعمالات مختلفة، ومنها بطبيعة الحال الاستعمال التقليدى المتعارف عليه للكلمة .

وإذا انتقلنا الى البعد الدالى من اللغة لوجدنا أن الاهتمام هنا ينصب على علاقة الرموز بموقعها من اللفظة والموضوعات التى تشير اليها، وقواميس اللغة تشير الى كيفية استعمال الكلمة، أو على الأقل الاستعمال المتعارف التقليدى لها .

وهناك قوانين تحكم استعمالنا للكلمات فى دلالتها على اشياء أو موضوعات أو مواقف معينة، وعلى من يبحث فى علم الدلالات أن يحدد هذه القوانين، وهناك نقاط انطلاق مختلفة لتناول المشكلات المتعلقة بدلالات اللفاظ، اذ يمكننا أن نحدد خلال نسق اللغة بعض الكلمات التى تشير الى اشياء محددة، كما يمكننا تحديد التحولات أو التغيرات فى استعمال الكلمات للإشارة الى الاشياء، ولا شك أن الاستعمال الصحيح لكلمة محددة يتحدد على الأقل عن طريق جملة التقاليد التى شرعت بواسطة

#### • نستعملى اللغة •

وأخيرا يأتى البعد البرجماتى ، ويحدده مورييس على أساس علاقة الرموز بمفسمريها ، فهو يرتبط أساسا بالمواقف الحيوية للغة أو بكل المظاهر النفسية والبيولوجية (٣٤) والاجتماعية للرموز •

وهكذا فان تحديد معنى الكلمة فى ضوء استعمالها لا يكفى ما لك نتجه الى بقية الابعاد الاخرى للموقف اللغوى، واذا كان فيتجنشتين قد ركز انتباهه على البعد البرجماتى وحده عندما رأى فى اللغة صورة الحياة ، فانه من ناحية أخرى لم يخص بقية الابعاد بالاهتمام اللائق بها ، كما أنه فى تناولة للبعد البرجماتى ، نجده قد تناوله فى ضوء جانب محدود منه ، وهو الجانب الذى يتعلق بالموقف الخاص الذى تستعمل فيه اللغة ، بمعنى أنه لم يفرق بين الموقف Situation والسياق Context تفرقة واضحة دقيقة ، وهكذا كان فيتجنشتين أكثر برجماتية من البرجماتييين انفسهم فى موقفه من اللغة •

واذا كان فتجنشتين فى المرحلة الاخيرة من تطوره قد ذهب الى القول بأن معنى الكلمة يعنى كيفية استعمالها فى اللغة ، فانه يمكن ملاحظة أن نظريته فى التعليم قد انطلقت من نفس المنطلق • فعندما ننظر الى بعض الكلمات والعبارات التى غالبا ما تثير حيرة الفلاسفة حول تحديد معانيها ، وتتساءل عن

كيفية تعلمها أجاب فستجنشتين بأننا نتعلمها عن طريق المواقف المتعددة والمتنوعة المرتبطة بها ،وبذلك فالاهتمام الرئيس هنا ينصب على الأنواع المختلفة من ألعاب اللغة التي يمكن عن طريقها أن نلعب بكلمة ما ،فاذا ما طرحنا مثل هذا السؤال كيف يمكن للطفل تعلم كلمة جميل ؟ وجدنا أنه يمكن تعلمها باعتبارها كلمة دالة على التعجب والسرور والاعجاب ،وبصفة عامة يمكن القول بأن الطفل يتعلم أمثال هذه الكلمات عن طريق اقترانها بطعامه أو مشربه أو بقية احتياجاته البيولوجية وتساعد تعبيرات الوجه أو الإيماءات المصاحبة لها في توطيد موقعها من خبرته .

ومثل هذا الارتباط يعد من أهم الخصائص المميزة لتعلم اللغات الأولية من فستجنشتين وهي اللغات التي تتحدد أبعادها من خلال اتصالها بخبرة الإنسان اليومية . فاللغة تشكل جزءا من الأنشطة الانسانية كممارسة عمل أو القيام برحلة ،أو مقابلة الأصدقاء ،وعندما نتناول كلمات مثل جميل وخير ولطيف ورقيقة ،فإننا لابد أن نتجه الى الظروف والملابسات التي تقال فيها أو بعبارة أخرى نتجه الى الموقف المعقد المتشابك الذى تدخل فى مكوناته والذى يجد فيه التعبير الجمالى أو الاخلاقى موقعه ،وفى هذه الحالة نحن لا نلعب ،بمعنى تختزع استعمالات مختلفة للكلمات ،لكننا بدلا من ذلك ننظر الى العناصر غير اللغوية للموقف الذى تستعمل فيه كلمات معينة ،فنحن هنا لا

نهتم بموقع الكلمة في السياق اللغوي فحسب، بل نتجه الى الموقف الفعلى المباشر الذى استعملت فيه الكلمة أيضا ، ويستعمل فتجنشتين هنا كلمة موقف بنفس المعنى الذى يستعمله ديوى ، ومتى اتجهنا الى الامثلة التى وضعها فيتجنشتين ——— من لوجدنا أن الموقف الذى تستعمل فيه كلمة جميا ، أو طيب أو خير يمكن أن يكون أكثر تعقيدا ، وعندما يتعلم الطفل كلمة جميل للمرة الاولى ، فإنها تدل عنده على صيغة تعجب أو انفعـال بالسرور أو الرضا أو القبول ، فالطفل لا يتعامل مع مجرد كلمة مقترنة بموقف تدخل فى مكوناته ، بل أن هناك معطيات أساسية تشكل طبيعة الموقف الذى تنتمى اليه الكلمة منها الوالدين والطعام واللعب وتعبيرات الوجوه ، وكل هذه العوامل والابعاد وغيرها المتضمنة فى الموقف الفعلى المباشر هى التى تعطى للكلمة معناها عند فتجنشتين ، وعندما نحاول فهم معنى كلمة ما ، فإن واجبنا الاول أن ننظر لا الى الكلمة ذاتها وانما الى الموقف الذى استعملت فيه الكلمة بالفعل وبذلك نتوقف عن البحث عن ماهية الكلمة ذاتها ونتجه الى ما صاحبها أو اقترن بها من عوامل ، أو بعبارة أخرى نتجه الى المشابهات العائلية للكلمة أو الى الاستعمالات المتعددة للكلمة ، ومن هنا يمكن القول بأن تعلم اللغة هو موضوع لتعلم قواعد استعمال الكلمات ، أو أن تعلم اللغة يعنى تعلم قواعد اللعبة . وفى لعبة اللغة يمكن ملاحظات وجود خطوات حددت عن طريق قوانين أو قواعد وهى القواعد النحوية والدالية والبرجماتية ، وقواعد اللغة

تكشف عن التقاليد التي ينبغي للمرء ملاحظتها حتى يصيـح  
عضوا في الجماعة اللغوية ، وهنا قد يتساءل البعض هل قانون  
استعمال الكلمة ينفصل عن الاستعمال الفعلي لها ، هل ينبغي  
معرفة القانون قبل تطبيقه ، أو بمعنى آخر هل القانون هو  
الذي يحدد القانون ، وهنا نجد فتجنشتين يرى أن الالتزام  
بالقانون يعني استعماله أو تطبيقه ، فالقانون وتطبيقه يتزامنان  
معاً باعتبار أن التعلم والمعرفة والادراك ينعكس على ما يمكن أن  
نفعله ، فإن تدرك القانون ، فذلك يعني أنك تعرف كيفية تطبيقه  
وفي تطبيقك له تكشف عن ادراكك له ، وفي "مباحث فلسفية" يقرر  
فيتجنشتين أن ادراك الجملة معناه ادراك اللغة ، وادراك اللغة  
يرتبط بالفعل والتطبيق ، وفتجنشتين هنا يتفق مع رأي شارلز  
موريس القائل أن أي قانون عندما يوضع موضع الاستعمال أو  
التطبيق فإنه يعمل كنمط للسلوك ، وعلى هذا النحو فهناك  
خلفية برجماتية لكل القواعد اللغوية . وبذلك شـيـر  
فيتجنشتين غيره من البرجماتييين في القول بأن اللغة فـي  
صورها البسيطة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بـصور السلوك . بمعنى أن  
تعلم اللغة لم يعد يرتبط بالموقف الكلاسيكي القديم الذي  
يعتمد على الارتباط بين كلمة وشيء محدد ، ذلك أن هناك عملية  
تسبق تسمية أي شيء ، فادراك المعنى لا يعتمد على لصق بطاقات  
على الأشياء فحسب ، وإنما عن طريق ممارسة عمل محدد .  
(٣٦)  
وفتجنشتين هنا لا يرفض بصورة مطلقة تعلم اللغة عن طريق  
وضع بطاقة على شيء ، وهي الطريقة التي يتعلم بواسطتها الطفل

كلمات مثل سكر وماء ولبن ، بيد أنه إذا كان من الممكن تعلم بعض الكلمات على هذا النحو ، فإنه توجد كلمات أخرى لا يتم تعلمها بالإشارة إلى موضوع أو شيء محدد ومنها لكن أو . لا اليوم . ربما ، فهذه الكلمات لا تسمى شيئاً ، وبالتالي نعجز عن تعلمها بالطريقة التقليدية ، ويقدم فتجنشتين بعض الأمثلة العملية الحياتية يوضح من خلالها كيفية تعلم اللغة ، منها ذلك الموقف من التفاعل اللغوي بين عامل البناء ومساعدته . فهذا يمكن أن نصادف أبسط صور اللغة ، وعن طريق مثل هذا الصور البسيطة من اللغة يمكن تفهم كيفية تعلم الطفل للغة ، فاللغة هنا ترتبط بالأوامر التي يصدرها العامل لمساعدته كما ترتبط بالاستجابات التي عن طريقها يتبدى تفهم المساعد للأوامر الصادرة له ، واللغة ترتبط بالعمل الذي يؤدي ويشارك فيه العامل ومساعدته معا . ويمكن القول أن صور اللغوية البسيطة تتحقق على نحو واضح في الأوامر البسيطة ، وفي ضوء قواعد استعمال اللغة ، فإن الطفل عندما يتعلم الارتباط بين كلمة شيء فإنه يتعلم قواعد استعمال اللغة في نفس الوقت ، وعندما نعلم الطفل الاستجابة إلى أمر معين ، فإننا نعلمه في نفس الوقت الكلمة الدالة على الشيء موضوع الأمر ، ومعنى ذلك أن الطفل يتعلم معنى الأمر في ضوء اللغة نفسها ، فإذا كننا نلاحظ الفارق بين كلمة كتاب وعبارة أحضر هذا الكتاب ، وإذا كانت الكلمة الأولى تسمى شيئاً محدداً والعبارة الثانية تتضمن أمراً أو مطلباً من شخص آخر . فإننا متى استعملنا الكلمة



الاولى وحدها مقترنة بتعبير معين وايماء محددة بحيث يقصد منها احضار الكتاب، أمكن للطفل أن يتعلم مضمون الكلمة. وإذا استخدمنا عبارة أحضر هذا الكتاب، أمكن للطفل أيضا أن يتعلم مضمون الكلمة من خلال صيغة الامر .

ويوسع فتجنشتين من مجالات تعلم اللغة البسيطة ويمتد الى أمثلة أكثر تعقيدا. مثل تعلم عملية العد، فإذا كنا نعلم الطفل بعض الكلمات عن طريق الاوامر فكذلك يمكننا أن نعلمه بعض الاعداد مثل ١، ٢، ٣ . فيمكننا أن نعلمه رقـم ثلاثة على سبيل المثال في ضوء اقترانه بثلاثة أشياء مختلفة .

وهكذا تشير اللغة البسيطة عند فتجنشتين الى أنشطة مختلفة من الحديث، بعضها أوامر وبعضها أسماء، وبعضها اعداد. ونحن نتعلمها كما نتعلم أية لعبة . ومع ذلك فالعاب اللغة لا تتوحد كلية أو تطابق مع اللغة ذاتها، فهي ليست وصفا للغة ولكنها وسيلة يمكن عن طريقها تفهم كيفية تعلم اللغة وكيفية استعمال اللغة . فاللغة يمكن وصفها عن طريق استعمالاتها المختلفة، لكن هذا ليس معناه القول بأن اللغة ليست شيئا آخر خلاف استعمالاتها لها، وانما كل ما في الامر بأننا عندما نلاحظ كيفية تعلم اللغة عند الطفل نجد أنه : يبدأ بتعلم صور اللغة البسيطة، أو بعبارة أخرى يبدأ تعلم اللغة كما تتضح من خلال استعمالنا لها، ومن خلال الاستعمال الفعلي للغة

يتعلم الطفل قواعد استعمال اللغة ، وهو ما يعنى التأكيد على العنصر البرجماتى للقانون . ومن ثم فلا مجال للتساؤل عن أيهما يأتى أولا قواعد استعمال الكلمة أو استعمال الكلمة نفسها ، فنحن - كما رأينا - نتعلم قواعد استعمال الكلمة عند الاستعمال الفعلى لها . ونحن نتكلم قبل دراستنا قواعد النحو والصرف دراسة مستقلة ، وإذا نظرنا الى كيفية تعلم الطفل كلمة Ball الانجليزية ، فإننا فى هذه الحالة نجد أن هذه الكلمة تستعمل كقانون بطريقة خاصة ، بمعنى أنها تستخدم للإشارة الى شئ دأرى من أحجام مختلفة ، ونفترض أن الطفل أشار الى الكرة ونطق Ball ، هنا نعرف فقط أن الطفل قد نطق بالكلمة ، لكننا لا نعرف اذا ما كان الطفل قد أستعمل الكلمة بالمعنى المقصود منها ، فالطفل قد يشير بعد ذلك الى دمية doll ويقول Ball ، وفى هذه الحالة ندرك أن الطفل لا يتبع قانون الاستعمال ، لكن نفترض اننا بعد عدة محاولات فى تعلم الطفل جعلناه ينطق بشكل متكرر Ball ، وفى كل مرة نشير فيها الى كرة مختلفة ، متى تحقق ذلك ، ادركنا ان الطفل قد تعلم أن ينطق القانون ، بمعنى أنه يسلك ويتصرف وفقا لقانون أو قواعد استعمال الكلمة . ومن هذا المنطلق أدرك الطفل معنى الكلمة ، فقد ادركها عندما تطابق سلوكه مع ما هو مقصود منها . (٣٨) ولتوضيح ذلك نفترض انك اتيت الى مدينة غريبة عنك من قبل ، لها لغتها التى تستخدمها فى تعريف شئونها المختلفة ، ولننفترض أنك أردت التحقق من مدى ملائمة اللغة المستخدمة

لسكان المدينة ،وعندئذ قد تتجه الى مراقبة تصرفاتهم —  
وانشطتهم ،ربما وجدت أنها تبدو فى صورة منطقية تماما، لكنك  
متى اتجهت الى لغتهم فأنك قد تفشل فى ايجاد ارتباطا عقليا  
واضحا بين ما يقولونه وبين انشطتهم ،فاذا لك يكن هناك مثل  
(٣٩)  
هذا الارتباط ،لم يعد من الممكن أن نقول ان لديهم لغة محددة،  
فاللغة عند فيتجنشتين فى ضوء هذا المثل تعنى ما يمكن أن  
نفعله بها ،ومن هذا المنطلق يمكن ادراك كيفية تعلمها . فقد  
تساءل من كيفية تعلم كلمة نفس الشيء لو كانت المسألة مجرد  
ترجمة كلمة من لغة الى أخرى . لما كانت هناك مشكلة ،وهنا  
يرى فيتجنشتين ان تعلم كلمة من هذا القبيل يتطلب بعض  
التدريب والمران ،فقد يمكن تعلم كلمة أحمر عن طريق مجموعة  
من الامثلة ،كان نشير الى أشياء مختلفة ونقول هذا أحمر وهذا  
أحمر ... وهكذا . ففى كل مرة نشير الى موضوعات مختلفة لها  
نفس اللون ،كما أننا نميز أيضا بين الأشياء الحمراء والأشياء  
غير الحمراء وعن طريق التماثل والاختلاف بين الأشياء يمكن  
تعلم معنى كلمة أحمر . وبواسطة منهج التعلم هذا يمكن تعلم  
كلمة نفس الشيء ،فلا يوجد شيء محدد يمكن أن نشير اليه ،لكن  
هناك أمثلة متنوعة يمكن من خلالها استخلاص معنى ودلالة الكلمة .  
ومن ثم فان تعلم اللغة يصبح موضوعا للتدريب والمران والنشاط  
فنحن هنا لا نحدد التصورات أو المفاهيم فى ضوء تصورات أخرى  
كما لا نحدد الكلمات فى ضوء كلمات أخرى ،بل اننا نأتى الى ادراك  
التصور موفج التساؤل عندما ندرك مضمون النشاط المتضمن فى

استعمال التصور . وهو نفس ما نجده عند كل من ديوى وميد فى قولهما بأن اللغة صورة من صور النشاط أو الفعل أو السلوك .

وعندما نصف اللغة كنشاط فينبغى أن نلاحظ فى الحسبان أكثر من اعتبار ، فى المراحل الأولى لتعلم اللغة يمكن ملاحظة أن معنى الكلمة يتحدد عن طريق الأنشطة المقترنة بها وهنا نجد أن مثل هذه الأنشطة تتسم بالوضوح والعلنية ، وبمجرد اكتساب الصور اللغوية البسيطة فإننا نستخدمها فى اكتساب صور أخرى أكثر تعقيدا ، كما هو الحال فى تعلم لعبة من الألعاب ، فنحن نتعلم شيئا عن لعبة معينة ونستخدمه بعد ذلك فى تعلم المزيد عنها ، وهكذا يمكن للطفل أن يتعلم كلمات بواسطة كلمات أخرى ، وفى هذه المرحلة تحل الدلالة الرمزية للغة محل الوظيفة أو العمل . وينتقل الطفل من المحاكاة البسيطة الى محاكاة لها معنى عندما يستطيع أن يربط المقولات اللغوية التى تعلمها بمواقف غير لغوية ، وعن طريق هذا الربط يحقق الاستعمال المتعارف عليه للكلمة . فالربط بين الظاهرة اللغوية والظواهر غير اللغوية يتحقق بترجمات ، فاللغة فى مراحلها الأولى عند الطفل هى وسيلة للفعل ، وليست وسيلة للفكر أو التأمل ، فاستعمال الطفل للغة فى المراحل المبكرة من تطوره يشبه استعمال يديه . فهو يستخدم الالفاظ لأكثر من غرض ، فقد يستخدمها لغرض تقريرى أو بيانى لنقل رسالة الى أمه ، وقد يستخدمها لغرض يدوى ، بمعنى أن تحصيل

اللغة هنا محل العمل اليدوى اللازم لانجاز مطلبه . ففى الحالة الاولى تحقق اللغة وظيفتها متى ادت الى نشأة التعبير بالرضا أو الحنان عند الام ، وفى الحالة الثانية تؤدى اللغة وظيفتها متى حققت له ما يعجز عن تحقيقه فى ضوء قدراته وامكانياته البدنية العضلية كأن يدحرج الكرة بعيدا عنه ويعجز عن استحصارها بعد محاولات فاشلة متكررة وعندئذ يصبح مناديا " أمه بلفظ " ماما " ، فإذا حققت أمه رغبته تكون اللغة فى هذه الحالة قد حققت تأثيرا يدويا لا يفترق عن تأثير اليد، وفى هذا الصدد يرى مالىنوفسكى أن الكلمات بالنسبة للطفل ليست مجرد وسائل للتعبير فحسب وإنما هى أيضا أنماط مؤثره للفعل والسلوك ، ومما يجدر ملاحظته أن رأى مالىنوفسكى كما يصدق على الطفل يصدق أيضا على الانسان البدائى ، وهنا نجد الاسم يشكل قوة مؤثرة ، والنطق به يعنى قدرته على تحقيق مطلبه من مأكلا أو مشرب أو حماية من خطر ما . فاللغة لا تكتسب من تأمل الاشياء وإنما تكتسب من المعرفة العملية والنشاط الفعال الذى يتفاعل مع المواقف الحياتية الملائمة ، وهو نفس ما يصدق على رأى فتجنشتين ، فاللغة فى المراحل الاولى لاكتسابها عند الطفل تفهم من خلال ما ترتبط به من عمليات نشاط . أو يمكن القول مع جون ديوى أن التعلم الانسانى يحقق بواسطة اللغة علاقة تكاملية بين الكائن الحي وبيئته



## الفصل الرابع

البعد الماركسي من فلسفة  
لبنشتاين

ربما تبادر الى الذهن عدم وجود علاقة منذ البداية بين فكر فيتجنشتين والفلسفة الماركسية ، فالمنطلق العام لكل منهما يختلف عن الآخر ، وليس شمة رابطة تجمع بين فلسفة اتخذت من اللغة مجالا للدراسة والتحليل ، وفلسفة أخرى اتخذت من التطور الاجتماعى والاقتصادى نافذة تطل منها على اشكاليات الفكر . فاذا ما أضفنا الى ذلك عمق الفجوة واتساعها بين الماركسية والفلسفة التحليلية بتأثير اتخاذ الماركسية موقف العداء الصريح تجاه كل فلسفة تجاهلت حركة التاريخ وجدلية الواقع الاجتماعى بغية الحفاظ على الاوضاع القائمة بالفعل بدلا من تطويرها فى اتجاه العدالة الاجتماعية <sup>(١)</sup> ، أدركنا الى أى حد بدت الفلسفة التحليلية بما فيها الوضعية المنطقية من الفلسفات المرفوضة من قبل الماركسية <sup>(٢)</sup> .

وقد يقال أن شمة نزعة علمية واحدة تجمع بين الماركسية والفلسفة التحليلية ، فالماركسية تدعى انها فلسفة علمية ، والفلسفة التحليلية تؤكد ارتباطها بالعلم والمعرفة العلمية . قد يكون هذا صحيحا ، لكن ما أبعد المسافة بين نظرة كل منهما لما يمكن ان نستهدفه من طريق العلم . ومن هنا لم يسلم فيتجنشتين نفسه من هجوم أصحاب الفكر الماركسى عندما جعل من حدود اللغة حدودا لعالمه ، وبذلك أحل المعرفة الى علاقات منطقية مجردة <sup>(٣)</sup> ، وهكذا يمكن أن ننتهى الى طريق مسدود لا يسمح لنا باكتشاف نقاط التلاقى بين الماركسية وفكر



فيتجنشتين ، فكل منهما ينطلق من موقف مخالف للآخر ، وكنل  
منهما يستهدف غايات مغايرة للآخر . فاذا ما انتهينا التت  
هذه النتيجة واعترفنا بعدم جدوى المقارنة بينهما ، كان  
علينا ان نتساءل الا يمكن ان نكتشف فى التطور الاخر لفكر  
فتجنشتين بعض نقاط التلاقى بينه وبين الماركسية ، الم يؤكد  
فيتجنشتين فى كتابه "مباحث فلسفية" ان معنى اللفظ يقوم فيما  
يمكن أن تفعله باللفظ ، الا يمكن ان نكتشف فى موقفه هذا  
نوعا من البراكسيس أو فلسفة للفعل يمكن مقارنتها بنظرية  
البراكسيس عندما ماركس . واذا كانت البرجماتية قد بدت  
وثيقة الصلة على نحو ما بفكر فيتجنشتين فى تطوره الأخير  
فما الذى يمنع من تلاقيه مع الماركسية على نحو ما ، خصوصا  
وان البرجماتية بدت وقد تلاقت مع الماركسية - رغم الاختلافات  
الجوهرية بينهما - فى العديد من النقاط لعل من أبرزها  
اتفاقهما على وظيفة واحدة للفلسفة ، الا وهى وظيفة الفعل  
والتغيير ، بصرف النظر عن اتجاه التغيير . كل هذه التساؤلات  
(٤)  
وغيرها يمكن ان تثار وبالتالي يمكنها أن تعيد النظر فى  
بحث امكانية التلاقى بين الماركسية وفكر فتجنشتين فـس  
المرحلة الاخيرة من تطوره .

واذا افترضنا منذ البداية ان الفلسفة الماركسية  
هى أساسا فلسفة فى الفعل أو البراكسيس ، كان علينا أن

نتساءل الا يمكن مقارنته البراكسيس عند ماركس بالبراكسيس  
المستفاد من فكر فييتجنشتين ؟

وكما هو معروف عن ماركس ؛ نجد أن مفهومه للبراكسيس  
قد نبع في المقام الاول من فلسفة المادية الحدلية التي  
قصد منها معارضة الفلسفة الهيكلية المثالية ، بيد أن ماركس  
ماركس اختلفت اختلافا جذريا عن كل الفلسفات المادية السابقة  
عليها التي نظرت الى المادة باعتبارها الشيء الوجودي الموجود  
وما عدا ذلك لا وجود له ، بمعنى انه لا وجود للوعي بشكل  
مستقل عن المادة ، وهو ما ظهر في موقف الفلسفة المادية  
الانجليزية والفرنسية على السواء في النظر الى العقل  
الانسانى كسطح اسطوانى تسجل عليه مؤثرات العالم الخارجية .  
وهو ما رفضته الماركسية عندما رأت أن الذات لا تستقبل  
المؤثرات الخارجية على نحو سلبى ، أو بعبارة أخرى عندما  
رأت ان الذات ليست مجرد مرآة تنعكس عليها مؤثرات الموضوع  
وكان لهذا الموقف الجديد الذى اتخذه ماركس رواد فعل واسعة  
النطاق بين أصحاب النزعة المادية ، فقد تعددت التفسيرات  
والشواويل للفلسفة الماركسية وعلى سبيل المثال نجد لينين  
رغم تقديره لماركس الا انه فى كتابه المادية والنقصد  
التجريبى يصور الوعي باعتباره مجرد انعكاس للعالم الموضوعى  
كما نجد انجلز يصرح بأننا ندرك التصورات على نحو مبادئ  
خالص على اساس كونها صور لاشياء الواقعية بدلا من أن تكون

الاشياء الواقعية نفسها مجرد صورة لهذه المرحلة أو تلك من  
مراحل الفكرة المطلقة .

ومع تقدم الدراسات التى تناولت الفلسفة الماركسية ،  
امكن بالتالى تفهم الطابع الخاص الذى يميزها عن بقية الفلسفات  
المادية الاخرى ، وكان للجهد الذى قام به لوكاش اكبر الاثر  
فى تحديد المعالم الهجلية للفلسفة الماركسية . والحق أن  
ماركسي أكد الدور الفعال للعقل ، وهو ما انعكس فى نظريته  
المعرفية ، وهى النظرية التى احتلت موقعا متوسطا بين  
النزعتين ، المادية والمثالية التقليدية<sup>(٥)</sup> .

ولعل ابرز ما يميز نظرية المعرفة عند ماركسي فى  
تباعدها عن المادية التقليدية يكمن فى ادراكها للدور الفعال  
للذات فى تكوين وصياغة التجربة الحسية ، فالعالم عنده هو  
بمعنى ما من صنعنا ، وهو ثمرة من ثمار الوعى ، ومن هنا  
كأن رفضه للفلسفات المادية التقليدية ، وعلى رأسها فلسفة  
فويرباخ التى تجاهلت الدور الفعال للذات الانسانية ، وفى  
ضوء ظاهريات العقل لهيجل اشتق ماركس نظريته القائلة بأن  
الواقع ليس مجرد معطيات موضوعية خارج الانسان ، بمعزل عنه  
وانما هو على العكس من ذلك فى علاقة مع الانسان ، يتشكل  
ويتكون من خلال وعيه ، الا ان ماركسي لم يكن مثاليا قسط ،  
فهو لم يعتقد بان العالم المادى يشكل وظيفة للوعى أو العقل

لكنه رأى بدلا من ذلك أنه لا يمكن معرفة العالم الا عن طريق  
علاقته بالانشطة الفعالة للبشر ، وبذلك تلاشت الثنائية الحادة  
بين الذات والموضوع عند ماركس . ، وحلت محلها وحدة جديدة  
تجمع بينهما ، ومن هنا كان اعتراضه على فوريبا ، وعلى الرغم  
من أنه اتجه الى الملاحظة التجريبية للواقع بدلا عن الفكر  
النظري المجرد ، الا انه لم يدرك العالم الحسى كنشاط عملى  
انسانى . (٦)

واذا كانت صفات الذات قد تغلغلت فى الموضوع عند  
ماركس ، فاننا نجد نفس الموقف عند كانط فى ضوء نبذه للثنائية  
المطلقة بين الذات والموضوع فقد رأى كانط أن العالم الموضوعى  
يتشكل بواسطة الوظيفة التأليفية للوعى ، وعلى نحو مما  
يتمثل الموقف المعرفى لماركس . مع الموقف المعرفى لكانط ،  
لكن اذا كان كانط قد اكتفى بتحديد تأثير الذات العارفة  
على موضوع المعرفة فى ضوء خواص الوعى ، فان ماركس أكد  
بدوره على النشاط العملى باعتباره الوسطة بين الذات  
والموضوع . وفى ضوء تفسير لوكاش ، نجد أن كانط قد صور الذات  
العارفة كذات متألمة وسلبية فى المقام الاول ، بينما اعتقد  
ماركس أن العالم يمكن أن يفهم كنتاج لعملنا ، واذا كان  
كانط قد اكتفى بوصف تأثير الذات على الموضوع فى ضوء نشاط  
العقل ، فان ماركس . قدم العنصر التاريخى والاجتماعى فى  
نظرية المعرفة ، فهو لم يتجاهل تأثير العنصر الانسانى فى

الادراك ، فالعين الانسانية تدرك الاشياء على نحو يختلف عن العين غير الانسانية ، والعنصر الانثروبولوجى فى الادراك ينبع من الطابع الاجتماعى للانسان الفرد . وهذا يعنى أن الملكات الادراكية تتطور وتنمو اجتماعيا ، وعلى سبيل المثال يمكن القول بأن ما نراه ونسمعه يعتمد فى الدرجة الاولى على ثقافتنا الاجتماعية ، فالموضوع بمعنى ما يتحقق بواسطة الذات وهو يعكس طبيعة الذات . والمقولات التى تتغلغل فى العالم المادى والتى تعال على تشكيله وصياغة هى مقولات اجتماعية وليست نفسية ، وعلى ذلك فهى مرتبطة بسياقات تاريخية واجتماعية ، وحيث أن الموضوعات بدرجة ما تشكل ابنية انسانية فان طبيعة العالم الموضوعى هى طبيعة تاريخية واجتماعية . فالموضوع يتكون عن طريق فعالية الذات ، والذات بدورها تتكون عن طريق المجتمع ، وبذلك يكتسب الموضوع طابعنا اجتماعيا . وفى هذه النقطة بالذات تبتعد نظرية المعرفة عند ماركس من كانط وتقترب كثيرا من هيجل . فقد ابتعد هيجل من كانط عندما أكد على الطابع التاريخى للعقل فقد حلت روح الشعب " Volkgeist " محل المقولات الكانطية كوسيلة يمكن من خلالها تنظيم العالم بواسطة الذات العارفة . (٧)

واذا كان البعض قد وجد فى كتابات ماركس ما يعد صورة النزعة النسبية فى ضوء تصويره للعالم وكأنه فكرة انسانية أبرزت كحقيقة موضوعية ، وربما دعم تفسيرهم هذا

رفض ماركس للأيديولوجيا باعتبارها ليست شيئا آخر غير المصالح الطبقية ، فان مثل هذا التفسير يبدو بعيدا عن الصحة على نحو ما ، ففي المحل الاول أكد ماركس وجود أساس طبيعى يحكم التصورات الانسانية عن الواقع ، كما لم يتصور ماركس العالم المادى باعتباره مجرد تدفق للمعى ، وبسبب ذلك من ذلك قدم تصورا جدليا يحكم علاقة الانسان بالعالم . وبذلك امكن القول بأن معرفتنا بالموضوع عند ماركس هى محصلة عدة عوامل معا ، فهى تنبثق من التفاعل بين خصائصنا العضوية واحتياجاتنا العملية وممارساتنا الاجتماعية ، هذا بالاضافة الى خصائص الموضوع ذاته . ولا شك أن تأثير الموضوع على الذات العارفة عند ماركس يمكن أن يتكشف فى ضوء اعتقاده بأنه اذا كان العالم بمعنى ما يتكون انسانيا ، فان الانسان بدوره والذى يقوم بتكوينه هو بالمثل نتاج للعالم الخارجى فاذا كانت الذات تشكل الموضوع فان العكس ايضا صحيح . وبينما تخلت النزعة المثالية عن العالم المادى عن طريق التأكيد على أولوية العقل ، فان ماركس قد قنع بأن تكون الذات المدركة فى علاقة مع الطبيعة ، فلكى ترى وتشعر وتسمع ينبغى ان تكون هناك موضوعات واحداث فى الطبيعة ، وعلى ذلك فالحالات والقوى الانسانية يمكن اكتشافها فى الطبيعة ، وعلى سبيل المثال اذا كانت الاذن تحول حركة الهواء الى صوت ، والاذن الانسانية تحوله الى موسيقى ، فان قدرتنا على السمع توجد فقط فى علاقة مع الصوت ، وأحاسنا الموسيقى الانسانى

يبدو فى علاقة مع الموسيقى ، فالاحساس الموسيقى يستيقظ عن طريق الموسيقى ، كما أن أجمل موسيقى ليس لها معنى لأذن غير موسيقى ، وبالتالي فهى لا تشكل موضوعا لها ، لان الموضوع يمكن ان يكون تثبिता لواحدة من ملكاتى ، وهكذا تتحقق التفاعل بين الصوت والأذن والموسيقى والاحساس بها مع بعضه البعض ، وبالمثل فاللون يوجد فى حالة وجود عين لها علاقة بالالوان ، والعكس أيضا صحيح . فقدرتنا على الخبرة باللون توجد فقط فى علاقة مع بعض الظواهر الطبيعية . وفى هذا المجال يتلشى التمييز بين الانسان والبيئة الطبيعية، فنحن لا يمكن أن نتحدث عن العالم بمعزل عن النشاط الانسانى، ولا يمكن تصور الانسان نفسه بمعزل عن الطبيعة ، فكل منهما يكمل الآخر ، وهما معا ، أى الانسان والطبيعة يشكلان كياناً موحدا جديدا . وبذلك يتعذر اعتبار ماركس ماديا فقط، او مثاليا فقط ، فهو فى فلسفته أتجه الى تأكيد العلاقات المتبادلة بين الانسان وعالم الاشياء والموضوعات<sup>(٨)</sup> .

ونأتى الى فتجنشتين فنجد انه عندما حدد معنى الكلمة فى ضوء استعمالها فى لغة ، فان موقفه هذا انتج عنه بعض النتائج المعرفية الهامة ، فقد أشار التساؤل حول علاقة الكلمات بالعالم ، فاذا كان فى الرسالة المنطقية الفلسفية

قد وصف وظيفة الكلمة في ضوء تصويرها لحالات الاشياء ، فانه في مرحلة تطوره الاخيرة كما بدت في كتابه " المباحث الفلسفية " قد تخلص عن هذا الرأي ، فالكلمة تعمل أكثر مما تصور الوقائع ، واللغة في ضوء نظريته الاخيرة لا تعكس الواقع فحسب ، بل انها على نحو ما تكونه أيضا ومثل هذه الوظيفة الجديدة للكلمة تتبدى على نحو واضح في مناقشة فيتجنشتاين للمقياس Criterion ، فنحن كثيرا ما نطبق مقياسنا على أشياء شاذة أو بصورة تحكمية ، وهو يشير بذلك الى أن— بينما نمتلك مقياسا للفراشات النحاسية والعناكب .. الى غير ذلك ، الا أننا في مقدورنا أن نتخيل حالات هامشية فرعية يمكن ان نتساءل فيها عن مدى ملائمة المقياس للتطبيق عليها ، فالمقياس على هذا النحو ليس صلبا أو يشكل قواعد ثابتة ، بل أن القواعد اصطلاحية وعملية ومرنة ، وانشاء التطبيق إذا ما تساءلت عن أى الظواهر المحددة للمقياس ، فأنت في معظم الحالات لن تجد اجابه على تساؤلك هذا ، ما لم تتخذ قرارا تعسفيا لهذا الغرض بالذات ، وبعبارة أخرى يمكننا القول بأننا نحن الذين نحدد ما يعد فراشه نحاسية أو غير ذلك من الكائنات في ضوء احتياجاتنا العملية وحدها ، وليس في ضوء صفات أو خواص ثابتة للموضوع ، وفي هذا الصدد يمكننا أن نتذكر رأى الفيلسوف البرجماتي وليم جيمس في العلاقة بين معتقداتنا ورغباتنا ، فالناس تتبع المعتقدات والفلسفات في



(١٠)  
ضوء ارتباطيا باحتياجاتهم وطباعهم ، وهنا يتحقق التقارب بين وليم جيمس وبين فيتجنشتين ، وهو ما سبق لنا أن لاحظناه عندما ناقشنا البعد البرجماتي من فلسفة فيتجنشتين ، ومن نفس المنطلق يمكن أيضا أن يتحقق التقارب أيضا بين ماركس وفيتجنشتين ، ففي ضوء نظرة فيتجنشتين للقواعد باعتبارها اصطلاحية وعملية ومرنة ، لم تعد الكلمات عنده تلمق على أشياء موجودة من قبل ، كما ذهب أصحاب النظرة الاسمية ، بل أصبحت الكلمات أكثر ارتباطا بفعالية البشر ، فالاستعمال الاصطلاحي العرفي للغة يحدد ما اذا كانت الاشياء أو الكائنات التي تواجهنا تمثل فراشات نحاسية أو عناكب أو موجسودات بشرية ، واستعمالاتنا اللغوية ليست على الرغم من ذلك تتحدد بواسطة العرف والعادة فقط ، بل تتحدد بالاعتبارات العملية أولا ، وبذلك ترتبط اللغة بالنشاط والفعل ومثل هذا التأكيد على الدور الفعال للكلمات ربما أستحضر الى الذهن دراسات كل من سابير sapir وورف whorf وغيرهما من الانثروبولوجيين ، وفي هذا المجال يمكن الاشارة الى العديد من الامثلة التي توضح فعالية اللغة في بعض المجتمعات في الكشف عن مظاهر مختلفة من العالم ، فهناك ثقافات على سبيل المثال لديها ثلاث كلمات للألوان فقط ، وبذلك فهي لا ترى تنوع الألوان بالمقارنة بغيرهم ممن يمتلكون لغة أكثر رقيا (١١)  
وترتيبها للألوان .

وفى دراسة فيليبس Phillips للغة اللون عند بعض القبائل الافريقية وجد انهم لا يرون الاختلاف بين الوان الوردى والبنفسجى والقرنفلى والاحمر ، وبدلا من ذلك يطلقون على كل هذه الالوان المختلفة كلمة واحدة<sup>(١٢)</sup> . وهناك بعض الدراسات التى اثبتت أن الطفل الذى يحرز الفاظ لونية قليلة العدد لا يمكنه التمييز بين الالوان التى يراها مثل غيره الذى يمتلك الفاظ لونية أكثر رقيا وتركيبا ، ويمكننا أن نضيف الى ذلك أنه فى حالة فقدان القدرة على النطق وهى الحالة المسماة بالافازيا فان المرضى لم يفقدوا قدرتهم على استعمال فئات معينة من الكلمات فحسب ، بل انهم قد تعرضوا أيضا لنقص غريب فى موقفهم العقلى العام . وعلى الرغم من أن سلوك هؤلاء الاشخاص كان لا يختلف كثيرا عن سلوك الطبيعيين إلا أنهم عندما كانوا يواجهون مشكلة تتطلب تفكير مجردا لا يلائم المواقف الواقعية فانهم كانوا حينئذ يعانون صعوبة كبيرة حيث أنهم لم يكونوا قادرين على التفكير فى اشياء واقعية . وهكذا فان تعطيل بعض القدرات اللغوية أدى بالضرورة الى عجز الانسان عن التفكير فى عالم المجردات والممكنات<sup>(١٣)</sup> .

وكل هذه الدراسات المتحققة فى مجال الانثروبولوجيا أو علم النفس تعضد موقف فيتجنشتين فى أن اللغة لا تلصق ببساطة على عالم مستقل عنها وجد من قبل ، بل انها فى حقيقة الامر تلعب دورا هاما فى تكوين العالم نفسه ، فليس

فى مقدورنا أن نحدد الأشياء التى تواجهنا ، أو عدد الألوان الموجودة ، أو كيف تكون ما لم ندخل فى اعتبارنا طبيعة الذات المدركة بما تتضمنه من لغة ، باعتبار أن اللغة تشكل عنصرا أساسيا هاما من الوسيلة الإدراكية للذات الانسانية . وقد نصادف بعض الظواهر التى تكتسب وجودها بمعزل عن اللغة ، كاخت من زوجة الاب أو زوج الام ، أو تحية عسكرية ، أو حكم المحلفين فى جريمة ، فكل هذه الظواهر تتضح خلال سيباق اجتماعى ملائم لها ، ومع ذلك فان موقف فمتجششتين بيدوموقفا متطرفا للغاية ، فى ضوء نظريته للمقياس نجد انه حتى بالنسبة للأشياء المادية نجد انها ليست مستقلة تماما عن التقاليد اللغوية ، وهنا تبدو اللغة كما لو كانت تستطيع أن تخلق الأشياء ، بدلا من أن ترمز الى أشياء موجودة من قبل ومستقلة تماما عن تصوراتنا (١٤)

واذا كان ماركس قد اعتقد أن تجربتنا بالعالمسم الخارجى هى بشكل ما تمر عبر طبيعتنا الحسية العضوية، فإن فيتجششتين بالمثل رأى انه بالاضافة الى اللغة فان خصائصنا الفيزيائية تلعب دورا مؤثرا فى تصوراتنا عن العالم، وعلى نحو مماثل لماركس اعتقد فيتجششتين ان تجربتنا بالعالمسم الخارجى هى نتاج للفاعل بين الموضوع والخصائص الطبيعية والاجتماعية للذات ، فنحن نرى الأشياء على نحو صحيح فى الضوء الساطع ، لكن اذا كانت درجة حساسيتنا لضوء الشمس ضعيفة

فإننا بدلا من ذلك قد نتفق فى القول بأن ضوء القمر هو الضوء الصحيح للرؤية . (١٥)

وبينما أكد فتجنشتين على تأثير الذات العارفة على موضوع المعرفة ، الا انه من ناحية أخرى لم يتجاهل تأثير خواص العالم على تصورنا عنه ، فلم يصور فيتجنشتين العالم على انه مجرد نتاج للذات المدركة ، لكنه فى نفس الوقت لم يجعل وقائع العالم مجرد وقائع مستقلة تفهم بمعزل عن الانسان ولا تربطها به أية علاقة . وبذلك اشترك فيتجنشتين مع ماركس فى اتخاذ رؤية تتوسط نظرية انعكاس المعرفة والتصوير المثلث للعالم كثمرة للوعى ، وفى مناقشته للأعداد والألوان نجده يؤكد هذه الرؤية عندما نظر الى التصورات الانسانية باعتبارها منبثقة من التفاعل بين الذات والعالم الخارجى .

واذا كانت الطبيعة لا تحدد ما يمكن أن نقوله عنها ، الا انها على الرغم من ذلك تشرع حدودا لما يمكن قولسه ، وبالتالي فان تصوراتنا ولغتنا لابد أن تعكس شيئا عنا وعن العالم . وبذلك بدت الحتمية اللغوية عن كل من سابير وورف غريبة عن فكر فيتجنشتين فى ضوء تأكيدهم أهمية التفاعل بين الذات والموضوع فى تكوين الخبرة الإدراكية ، وهو التفاعل الذى يستحضر الى الذهن المذهب النقدى عند كانط ، ومن هنا لاحظ حنابتكين Hana Pitkin وجود ما يشبه الكافيمية

اللغوية عند فيتجنشتين ، وهي تُنضح من خلال محاولة فيتجنشتين أن يحتفظ بتوازن جدلى بين اللغة والعالم ، كما تناول ديرك فيلبس Derek Philips العلاقات الجدلية بين الطبيعة واللغة.<sup>(١٦)</sup> ووصف فيندلاى I.N. Findlay فلسفة فيتجنشتين باعتبارها فلسفة ترنسندننتالية من منطلق نظرتها للعالم ومحتوياتها الانسانية لا كأشياء فى ذاتها ، وانما كأشياء تمر عبر سياق من الانشطة الرمزية.<sup>(١٧)</sup>

ولاحظ كل من تولمين Toulmin وجانيك janik تشابهها بين فيتجنشتين وكانط فى تأثير الذات العارفة على موضوع المعرفة ، وان عدل فيتجنشتين بؤرة المذهب النقدى بملاحظته للطبيعة العرفية والاجتماعية لصور الحكم الكانطية . ومن هنا كان اتجاهه الى التطبيق والممارسة الاجتماعية كعوامل مؤثرة متغلغلة فى صميم خبرتنا الادراكية ، يضاف الى ذلك أن اللغة عند فيتجنشتين فى ضوء مرحلته المتأخرة لا يمكن تصورها بمعزل عن الحياة الاجتماعية ، وفهم اللغة يتطلب تحليلا لصور الحياة المتضمنة فيها ، ومن هنا فمن الخطأ وصف ديالكتيك الذات والموضوع عند فيتجنشتين باعتباره مجرد تعبير عن نزعة كانطية لغوية صورية ، فليس تأثير اللغة بمفردها على عالمنا الخارجى مساويا لتأثير بقية صور الحياة الاجتماعية ، على الرغم من كونها صورة ضمن هذه الصور، وكما أن روبنسن كروزو لم يخلق الكلمة بمجرد النطق بصوت محدد

قبل الشجرة ، فان الكلمات بدورها بمعزل عن الممارسات الاجتماعية ليس بمقدورها أن تحدد ما يعد شيئاً أو موضوعاً ، ويتساءل فتجنشتين اذا ما كان التأكيد على التقاليد الانسانية يعنى أن الاتفاق الانسانى يقرر ما يعد صحيحاً أو خاطئاً وهنا نجده يقرر أن ما يقوله البشر عن الصواب والخطأ ، أو اتفاقهم فى اللغة التى يستعملونها لا يعد أمراً مقبولاً بصفة مطلقة ، فليس الاتفاق فى الآراء وانما صور الحياة هى التى تحدد ما يعد صحيحاً أو خاطئاً ، وعلى خلاف كانط ، وعلى نحو مماثل لماركس ، رأى فتجنشتين أن خبرتنا بالعالم تمر عبر الممارسة الاجتماعية وصور حياتنا الاجتماعية بدلا من القوة التأليفية للوعى ، فلفتنا ، بمعناها الضيق ، تشكل جزءاً فقط من هذا التكوين الاجتماعى للواقع ، وربما نتخيل تصورا بمعزل عن اللغة ، فالاطفال لا يتكلمون عادة عن العدالة ، وليس بمقدورهم ان يحددوا الكلمة على نحو مجرد ، لكن تدميرهم من نقض الوعود وعدم عدالة توزيع الحلوى ينم عن ادراكهم لتصور العدالة ، وهنا تبدو اللغة بصورتها المحدودة الضيقة ليست ضرورية لمعايشة الواقع .<sup>(١٩)</sup>

ولتصوير تأثير صور الحياة فى تقابلها مع اللغة من منطلق دورها فى تحديد الواقع ، وفى ضوء طبيعة المقياس عند فيتجنشتين باعتباره يتسم بالمرونة ويعكس احتياجات عملية ، يمكن تخيل مجتمع ما يحيا فى جزيرة نائية فى ظل خرفات

ومعتقدات بدائية ساذجة ، منها على سبيل المثال الاعتقاد بأن الذهب الموجود فى قمة الجبال يمثل دموع الالهة الى ترثى خطايا البشر ، وليس لأحد غير كاهن الجزيرة حق جمع الذهب الذى يخص عادة لوظائف اقتصادية ودينية مختلفة يقوم بها ، وبما كانت نظرة الكاهن للذهب على انه يمتلك نوعا من الطهارة الدينية . انه ينبغي أن يوزع على أعضاء المجتمع طبقا للدرجة أو الرتبة الدينية التى يحددها الكاهن وحده .

ولنتخيل أن المجتمع اكتشف بواسطة مجموعة من المستكشفين معنى يستوردون الذهب ويحاولون استعماله فى اقتصاد الجزيرة . وهنا قد يعترض سكان الجزيرة عليهم ويقولون أن ما أحضروه من ذهب لا يشكل ذهبا حقيقيا ، ففى ضوء اعتقادهم يرون أن ما يوجد فى قمة الجبل هو وحده الذهب بمعناه الحقيقى ، وهى لا يقررون ذلك فى ضوء اختبارات كيميائية يقومون بها لفحص الذهب المستورد ، بل انهم يحددون مفهوم الذهب فى ضوء مقياسهم المقدس الذى يتفاعل مع صور حياتهم ويحدد وحده مفهوم الذهب . ومن ثم فان معيارهم أو مقياسهم فى تحديد مفهوم الذهب يرتبط بمظاهر عديدة من انشغالهم وممارساتهم الاجتماعية ، وبالتالي فان تقبلهم لمقياس الغرباء فى تحديد مفهوم الذهب يبطل ويقضى على كيانهم الاجتماعى كلية ، وعلى سبيل المثال لو قبل الكاهن هذا المقياس لكان معناه فقدانه لمركزه المتميز فى الجزيرة ،

فالأفكار المسيطرة في كل عصر كانت على نحو ما هي أفكار الطبقة الحاكمة كما رأى ماركس . وهكذا فإن المعتقدات والممارسات الدينية والتوجيه الاجتماعي ونظام الطبقات وأقتصاديات الجزيرة - كل هذا يمكن أن يتحطم في حالة تقبل مفهوم الذهب عند المستكشفين (٢٠)

وعلى ذلك فالمقياس المستخدم في تحديد ما يعد ذهباً من عدمه ، هو مقياس عرقي وعملى واجتماعى يعبر عن صور الحياة القائمة بالفعل ، والعباب اللغة بدورها ترجمة لصور الحياة الى الفاظ وجمل وعبارات ، بمعنى انها تعبر عن كافة تفاعلاتنا ونظراتنا الاجتماعية .

- ٤ -

واذا اتجهنا الى النزاع بين النزعتين الموضوعية objectivism والذاتية subjectivism ، لتبين لنا امكانية ايجاد رؤية بديلة تسمح بادماج النزعتين في كيان متكامل يؤكد العلاقة المتبادلة بين الذات والموضوع ، وهنا تتبدى قيمة المقارنة بين ماركس وفيتجنشتين ، فكلا منهما كان له نصيب في تقديم تلك الرؤية الموحدة المتكاملة .

وعلى الرغم من الفجوة الموجودة بين النزعتين



الموضوعية والذاتية ، الا انه يمكن ملاحظة بعض النقص في الربط بينهما ، فاما معا يؤكدان النظرة الثنائية ، فالذات فى جانب ، والموضوع فى جانب ، ولاسبيل الى الجمع بينهما أو تأكيد تفاعلتهما . وفى ضوء هذا الموقف تنعدم العلاقات القوية المؤثرة بين الحالات العقلية وبين مظاهر السلوك والحالات البدنية وبالتالي تتبدى مشكلة التعرف على نظرات الآخرين كمشكلة معرفية فريدة ، ويحاول أصحاب النزعة الموضوعية التغلب على هذه المشكلة عن طريق بدائل مختلفة ، ومن ثم تظهر النظرية السلوكية behaviorism التى تكتفى بدراسة سلوك الانسان والحيوانات الظاهر باعتباره يمثل الموضوع الاساسى لعلم النفس ، وهكذا تتجه النظرية السلوكية الى قطع صلة المضامين العقلية من قاموس علم الاجتماع أو تتجه الى تقديم تعريفاتها العملية فى ضوء السلوك العلنى وحده ومن ثم يتضح عدم ملائمة النظرية السلوكية لعلم الاجتماع ، فهى تتجاهل أهمية العديد من التصورات العلمية الاجتماعية بالنسبة لأفكار القائمين بالادوار الاجتماعية . هذا بالإضافة الى انها تعجز عن توضيح الاختلافات بين المظاهر السلوكية المختلفة ، وعلى سبيل المثال ، لا يمكن أن نفرق بين حالة الخجل وحالة الارتباك بمعزل عن السياق الذى ترتبط به كل حالة ، بمعنى انه يمكن القول بأننا نشعر بالخجل فى حالة وجود مواقف أو ظروف تستدعى مثل هذا الشعور ، وبالتالي يتعذر تحديد حالة الخجل على وجه الدقة من طريق السلوك الفردى وحده بمعزل

عن السياق العام المرتبط به . فالسياق وحده هو الذى يحدد لنا الاختلاف بين الخجل والارتباك .

وإذا كان مفهوم البناء الاجتماعى يستلزم فى الفكر العلمية الاجتماعية للمجتمع عن أفكار القائمين بالدور الاجتماعية وبالتالي يحاول تقديم قاعدة موضوعية للتفسير الاجتماعى ، فإن مثل هذه المحاولة تتجاهل عدم إمكانية تحديد البناء الاجتماعى بمعزل عن الثقافة والنشاط الإنسانى ذات الدلالة والهدف ، فليس البناء الاجتماعى بناء موضوعيا أو كيانا ماديا على نحو ما ، بل هو مرتبط بالفعل فى المقام الاول ، وينبغى ادراكه باعتباره نسقا من النشاط الإنسانى ، وإن كان ذلك لا يعنى رده الى مفاهيم فردية .

وعلى ذلك فالنزعة الموضوعية متى نظرت الى البناء الاجتماعى باعتباره بناء موضوعيا فحسب متجاهلة دور الفعل الإنسانى ، فانها بذلك تكون قد أخطأت فهم العلاقة الجدلية الحية بين الذات والموضوع (٢١)

ولا تخلو النزعة الذاتية بدورها من جوانب قصور متعددة ، فمن بين التصورات الشائعة عن علم الاجتماع أنه العلم الذى يتضمن ادراك الأنشطة الفردية ، ومثل هذا التصور لا يسمح بادراك ملائم للنظم الاجتماعية التى لا يمكن ردها الى

انشطة الافراد . فحسب . كما يدعى أصحاب النظرة الذاتية أن نظرتهم تسمح بمستوى عياني من التحليل ، بمعنى انهم يرون أن أنشطة الافراد هي التي تشكل بؤرة التحليل الاجتماعي ، ومثل هذه الرؤية ينتج عنها تجاهل خصائص وصفات المجتمعات الكلية مثل توزيع السلطة في المجتمع ، وبالإضافة الى ذلك ، فإن الاعتقاد بإمكانية فهم الأنشطة والاعمال في ضوء الدوافع الذاتية لا يسمح بتفسير توزيع الأنشطة على طبقات المجتمع المختلفة ، وفي مقابل النزعة الذاتية ، يمكن ملاحظة اتفاق فستجنشتين مع ماركس في الاعتقاد بأن الإدراك الملازم لأنشطة الافراد يفترض معرفة بالنسق الاجتماعي الأشمل الذي تتحقق فيه (٢٢)

ومن جهة أخرى ، فإن النزعة الذاتية تنظر إلى المعتقدات المختلفة باعتبارها مرتبطة بالافراد وحدهم بمعزل عن المجتمع ، فهي ترى ان للواقع الاجتماعي حدود مشتركة مع الوعي الذاتي للأفراد ، وان الوصف العلمي للنظام الاجتماعي ينبغي ان يتفق مع الذوق الفطري . ومثل هذه النظرة تحول دون تصور الوعي الزائف ، كما لا تسمح باكتشاف الثقافات المضمرّة والمعايير والقيم التي تتبدى في الممارسة والتطبيق ولكنها لا تضع في الوعي ، ومن ثم فإن المصدر الأساسي لمشكل هذا الخطأ ينبع من تصور الاعتقاد باعتباره مجرد صفة للوعي الفردي الذاتي ، وفي تقابل مع هذه النظرة ، نجد ان كلا من ماركس وفستجنشتين قد رأى أن الصفات المختلفة للعقل هي

حقيقة خصائص للفعل ، وهو ما يفسح المجال أمام تصور الوعى  
الزائف ، كما يسمح باكتشاف الثقافة والقيم والمعايير الخفية  
للمجتمع ، وفى ضوء هذه الرؤية لا يمكن تحديد معتقدات الافراد  
بمعزل عن المجتمع .

وحيث ان النزعة الذاتية لم تدخل فى حسابها الاصول  
الاجتماعية لانشطة الافراد ، فانها لا يمكنها تفسير أصول  
المعتقدات الثقافية وتوزيعها فى المجتمع ، وفى تقابل مع  
هذه النظرة ، يمكن ملاحظة اتفاق فتجنشتين مع ماركس فى  
القول بأن الافكار لا يمكن فهمها بمعزل عن الممارسات  
(٢٣) والتطبيقات الاجتماعية والنسق الاجتماعى الشامل الذى يتضمنها .

وهكذا نجد ان كلا من ماركس وفتجنشتين قد تجاوزا  
الموقف الثنائى لكل من النزعتين الموضوعية والذاتية ، وهو  
الموقف الذى يتضح فى تجاهل النزعتين معا لتفاعل العقل  
والمعنى مع السياق الاجتماعى . وبالتالى فان التأكيد على  
التفاعل بين الذات والموضوع يسمح بقيام علاقة جدلية بينهما  
ومن هنا يتكشف دور الجدال عند كل من ماركس وفتجنشتين ،  
فقد اشتركا معا فى نبد الثنائية التقليدية بين الذات  
والموضوع والتى تتبدى بصفة خاصة عند هيوم من خلال ثنائية  
العلاقات الداخلية والخارجية ، والموقف الديالكتيكي  
الصحيح يؤكد ان موضوعات الواقع ينبغى ان تتحدد فى ضوء

العلاقات الداخلية ، حيث ان طبيعة الواقعة ترتبط تصويريا بطبيعة واقعة أخرى . وعلى هذا النحو فان موضوعات الواقع ينبغي ان تدرك فى ضوء علاقات الافكار ، أى تدرك داخليا . وهذا التأكيد على العلاقات الداخلية يبدو واضحا عن كل من ماركس وفتجنشتين حيث يتضح اتجاههما الى البرهنة على العلاقات المتبادلة من الناحية التصورية بين الظواهر التى تعد عادة مستقلة منطقيا . (٢٤)

لقد اعتقد كل من ماركس وفتجنشتين - على خلاف ديكرت - ان الوعى الانسانى يرتبط بالجسد الانسانى ، ومن ثم فالعقل عندهما يشكل سمة للفعل ، بمعنى ان الحالات العقلية المختلفة تتضمن مظاهر مختلفة من السلوك . كما أتفق فيتجنشتين مع ماركس فى الاعتقاد بأن الافكار والافعال ترتبط ارتباطا داخليا بالسياق الاجتماعى الذى يظهرها ، كما ان الخبرة الانسانية بالعالم الطبيعى تنبثق عندهما من تفاعل صفات الذات الاجتماعية مع الموضوع تفاعلا جدليا . وعلى هذا النحو كان اتفاق ماركس وفتجنشتين فى التصور الاجتماعى للشخصية الانسانية ، وحيث ان اللغة أساسية للوعى الانسانى ومن المستحيل فصلها عن السياق الاجتماعى ، فان الذات الفردية الانسانية لا يمكن تصورهما بمعزل عن تاريخية المشاركة فى الجماعة الانسانية .

وإذا كان من المتفق عليه النظر الى ماركس باعتبارها من فلاسفة الجدلى فى ضوء تأثره بالجدل الهيجلى الذى أكد أن الحقيقة هى الكل وان المعرفة لا تتحقق الا على صورة نسق أو نظام ، فان فتجشتين بدوره لم يكن بعيدا عن روح الجسد ، ولعل أبرز مجال يتضح فيه تقدير فيتجنشتين للمنطق الجدلى هو ما يتعلق بموقفه من التجربة الداخلية ذلك ان مشاعرنا الداخلية كالخوف والحب والغضب والحزن تتحدد فى ضوء السياق والوسط المحيط بها ، فالتجارب الداخلية كالحنن على سبيل المثال لا تشكل مجرد أحداث ممزقة منفصلة تمر بنا ، بل هى لحظات جدلية تكتسب خصائصها من خلال علاقتها بسياق مركب ، وظاهرة التذكر أيضا لا يمكن فصلها عن علاقتها بموقف محدد ، كما ان توقعاتنا وطموحاتنا وآمالنا تفقد معناها خارج السياق الذى تحدث فيه ، ذلك ان من طبيعة هذه الاحداث الداخلية أن تعتمد تموريا على سمات مختلفة للموقف الذى تحدث فيه ، وعلاقتها بالموقف هى علاقة داخلية فى المقام الاول ، ومن ثم فان أى شئ عند فيتجنشتين كما هو عند ماركس متى اقتطع من سياقه فقد دلالتة وانعدم وجوده ، الا انه ينبغى ملاحظة أن الطابع الجدلى لموقف فيتجنشتين يمكن ان يتكشف على نحو واضح عن طريق ميابلته بعمله التحليلى الاول الممثل فى "رسالة منهجية فلسفية" ، ففى هذا العمل لم يكن جدليا

قط من خلال مشاركته لكل من رسل وغيره من  
أكد على الاستقلال المنطقي للوقائع ، فالواقعة الذرية  
تتضمن أى شيء عن واقعة ذرية أخرى ، ومن وجود أو عدم وجود  
حالة واحدة من حالات الأشياء لا يمكن أن نستدل على وجود  
أو عدم وجود حالات الأشياء الأخرى ، والقضايا الأولية هى  
أيضا قضايا مستقلة منطقيا بعضها عن بعض ، وصدقها أو بطلانها  
يعتمد فقط على مدى اتفاقها مع الواقعة الذرية ، وليس على  
علاقاتها بعضها مع بعض ، أو بعبارة أخرى أن صدق أو كذب  
قضية أولية واحدة لا يتضمن صدق أو كذب أية قضية أولية أخرى  
وعلى هذا النحو أكد فيتجنشتين فى " الرسالة " على الاستقلال  
المنطقي للوقائع الذرية والقضايا الأولية .

فإذا ما اتجهنا الى المرحلة المتأخرة من فكر  
فيتجنشتين والمتمثلة فى كتابه "مباحث فلسفية" لوجدنا انه  
قد أكد على أهمية السياق والعلاقات المتبادلة منطقيا بين  
سلسلة القضايا والوقائع بدلا من المنطق الذرى " للرسالة "  
وبذلك طلت العلاقات الداخلية محل منطق العلاقات الخارجية ،  
وإذا كان جهده فى عمله الاول قد اقتصر على تحليل العالم  
الى وقائع بسيطة منفصلة بعضها عن بعض ، فإن جهده فى عمله  
المتأخر قد أتجه ناحية منطق المنظومات التى يعتمد بعضها  
على بعض والتى عن طريقها ترتبط عناصر الواقع ككل فى علاقات  
داخلية ، ومن هنا تتفتح الروح الهيجلية لكتاب المباحث  
الفلسفية ، وليس هذا بالامر الغريب ، فطالما كانت هناك

علاقة بين ماركس وفتجنشتين ، فلنا أن نتوقع تقسـمـارب  
فيتجنشتين مع نزعة هيغل الجدلية ، خصوصا متى أدركنسا أن  
النزعة الهيجلية الجديدة كان لها تأثيرها في إنجلترا في  
النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وإذا كان فرانك رامزي  
frank Ramsey قد ترك تأثيرا على فكر فتجنشتين ، فإنه  
مما يجدر ملاحظته أن رامزي كان تلميذا لكل من مؤسسـس  
البرجماتية شارلز بيرس والفكر الهيجلي ، وبما كان رامزي  
على نحو ما وراء تقارب فكر فيتجنشتين من كل من البرجماتية  
(٢٥)  
والماركسية .

وفي ضوء موقف فتجنشتين على هذا النحو ، كان اتفاقه  
مع ماركس في النظر الى المعنى باعتباره صفة للسياق الاجتماعي  
فاذا ما أردنا ادراك الافكار والمعاني والأفعال الذاتية  
واللغة كان علينا أن ندرك الخصائص الموضوعية للسياق الاجتماعي  
الذي يتجاوز الافراد والذي لا يمكن اكتشافه أو رده الى  
الحالات العقلية للأفراد ، فلكي نتفهم معنى الفعل أو اللفظ  
علينا أن نلم بالممارسات والتطبيقات الاجتماعية التي تتضمنه  
من صور الحياة الى نظم الانتاج الى غير ذلك من الانساق التي  
تفسره .

وإذا كان كل من ماركس وفتجنشتين قد أكد أهمية  
النسق الاجتماعي في تفسير الحادثة الفولائية ، فانهما مع



ذلك قد أدخلنا في حسابهما أهمية أفكار القائمين بالأدوار الاجتماعية الاجتماعية في الإدراك العلمى للعملية الاجتماعية ، كما رفض ماركس وجود قوانين وضعية عامة للعملية الاجتماعية بمعزل عن الظروف التاريخية العينية وعند فتجنشتين نجد أن تغير النسق يتعارض مع موقف الفلسفة الوضعية لوجود قوانين عامة تخيل فتجنشتين حالات متعددة ليوضح عن طريقها كيف تنتج صور مختلفة من الحياة أنماطا مختلفة من الممارسات الاجتماعية .<sup>(٢٦)</sup>

وإذا كان من الممكن اشتقاق ما يشبه الموقف البنيوي من فكر كل من ماركس وفتجنشتين ، بمعنى تفسير العناصر المترابطة في النسق الاجتماعى بعيدا عن معتقدات وأنشطة الأفراد ، فإنه يلاحظ أن تصور كل من ماركس وفتجنشتين<sup>٢٧</sup> للبناء الاجتماعى يبدو معارضا للتحديدات الشائعة بصده في علم الاجتماع الوضعى ، فعند فتجنشتين نجد أننا نفسر الفعل في ضوء علاقته بغيره من الأنشطة الانسانية ، ويتجه ماركس بالمثل في كتابه " يؤسس الفلسفة " الى تصور النظام الاجتماعى كنتاج للأنشطة المتبادلة بين البشر .

وعلى ذلك فالسياق بالنسبة لكل من ماركس وفتجنشتين لا يمثل بناء مادي الى درجة ما مستقلا عن أنشطة ومعتقدات البشر ، بل هو في المحل الاول يمثل صورة عينية من صور الحياة ، فهو لا يتحدد وضعيا باعتباره شيئا

منعزلا عن أفكار وأفعال الشخصيات الصينية . ومن ثم فـ...  
تصورهما للبراكسيس الاجتماعى يسمح بتحقيق التكامل بين  
النزعتين الذاتية والموضوعية فهو يكشف عن الابعاد الاجتماعية  
للعنصر الذاتى ، باعتبار ان المعنى عندهما يمثل صفة للنسق  
الاجتماعى وليس مجرد صفة للوعى الذاتى ، كما يكشف عن دور  
الفعل والنشاط بالنسبة للعنصر الموضوعى باعتباره يشكل  
مادته الخام ومعطياته الاولى (٢٧)

ولا شك ان فنتجنشتين عندما أكد على مفهومه للمعنى  
باعتباره خاصية للبراكسيس الجمعى بدلا من كونه خاصية للوعى  
الفردى ، متفقا فى ذلك مع ماركس ، فانه يكون بموقفه هذا  
قد استطاع ان يرتبط بالنظرية الاجتماعية التى أدخلت العقل  
الجمعى فى حسابها والتى تدين بالفضل الاكبر فى تحديد  
معالمها الى دوركايم فى كشفه عن وجود عقل موضوعى للجماعة  
لا يمكن رده الى الحالات العقلية الفردية ، وفى دراسته عن  
الانتحار برهن على عدم امكانية تفسيره فى ضوء الدوافع  
الفردية ، ومن ثم كان تفسيره له فى ضوء الاتجاهات الجمعية ،  
ومن منطلق التمييز بين الوعى الجمعى والحالات العقلية الفردية  
أكد دوركايم تميز علم النفس الاجتماعى بقوانين تختلف عن  
قوانين علم النفس الفردى ، كما برهن على أن السمات العقلية  
للجماعات تعد مستقلة بمعنى ما عن الحالات الفردية للعقل .

واذا كان المعنى عند كل بين ماركس وفيتجنشتين لسم يعد صفة للوعى الفردى بل أصبح صفة للوعى الجمعى ، فأنهما بذلك قد أتفقا فى النظر الى صفات العقول الفردية باعتبارها على نحو ما صفات جمعية أو ظواهر مشتركة بين الذات .

فعند فيتجنشتين نجد ان الافكار تتجسد فى موقف ، فى المؤسسات والعادات الانسانية ، كما يرى ان الحكومة يمكنها أن يكون لها هدف أو معنى بخلاف الفرد .

وعند ماركس نجده يتحدث عن الذكاء الاجتماعى ، وفى مخطوطاته الأولى يصرح انه اذا كان الانسان يعد فردا وحيدا ، فانه أيضا يمثل الكل ، فهو الوجود الذاتى للمجتمع كفكر وتجربة ، وهو يوجد فى الواقع كممثل للوجود الاجتماعى ، وكمحصلة المظاهر الانسانية للحياة .

واذا كان دوركايم قدم مفهوم العقل الجمعى ، فأن فيلسوف التاريخ والحضارة وليام دلتاي كان له أيضا دوره فى اشتقاق مصطلح العقل الموضوعى من هيجل وان انكر استخدامه بالمعنى الهيجلى المطلق ، فعند هيجل نجد أن التاريخ الانسانى يمثل التحقق الفعلى لعالم الروح ، Geist ، وتتابع الاحداث يمثل تعبيراً عن الارادة ، والتحقق المادى للسيرور يتكشف فى المجتمع الانسانى .

وعلى ذلك فالوعى الفردى أو العقل الذاتى يشكّل مجال تكشف العقل الموضوعى عند هيجل ، والوعى الفردى على هذا النحو يعد ناقصا فى ذاته ، باعتبار أن العقل الموضوعى هو عقل مشترك بين الذوات ، والظواهر الفردية والجمعية تمثل لحظات تكشفه ، وبالإضافة الى ذلك نجد هيجل يؤكد انه " من المستحيل ان نعطي كلمات مثل ال - هذا - والهنسبا - واللحظة - معنى فرديا حقيقيا ، وذلك لان معانيها تبقى معنى معاني كلية دائما ، فهي تعنى شيئا ما أو آخر ، أنها تعنى وجودا أولا وجودا آخر . الخ . فقد نود لكلماتنا أن تعنى شيئا جزئيا تماما ، وقد نقصد بها شيئا معينا ، لكن طبيعة اللغة تحبط هذا المقصد وتقلبه رأسا على عقب ، لان كلماتنا لا بد بالضرورة ان تعنى شيئا كليا مجردا . ومن هنا فإن الجزئيات التى تدركها الحواس لا نستطيع ان نصل اليها عن طريق اللغة على الاطلاق .

ويظهر الكلى بوصفه الموضوع الحقيقى للخبرة الحسية ويتضح هذا عن طريق اللغة التى هى فى حد ذاتها تعبير عن الكلى . فعندما نقول هذا فاننا نعنى هذا مفرد ، ولكن النطق بهذا يعنى أى هذا وكل هذا فنحن لانستطيع ان نقول ما نعنيه بل وما نقوله انما يشكل حقيقة ما نعنيه لان ال " هذا " المفرد هو فى الواقع مثال من أمثلة ال " هذا الكثير " . وعلى ذلك فنحن مضطرون لان نستنبط الكليات أو الصفات والعلاقات

العامّة فى كل محاولة نصف فيها الموضوعات الجزئية التى نشاهدها ، اننا مثلا ندرك وردة جزئية ، ولكننا عندما نصفها " بكلمات " فنقول ان لها رائحة ولون وشكل ، فاننا نصفها بشكل عام ، لان هذه الاوصاف اوصاف عامة تنطبق على أى نوع من الورد .. وهكذا نجد ان التعبير أو الكلام انما يميز سيطرة الصفات العامة المشتركة .<sup>(٢٠)</sup>

وفى ضوء ادراك هيجل لكل على هذا النحو ، تبذرت محاولة دلتاي التى حافظت بدورها على التراث الهيجلى وأن خلصت مفهوم العقل الموضوعى من ابعاده الميتافيزيقية ، واستخدمته للدلالة على الحضارة ، الا ان دلتاي لم يتناول الحضارة باعتبارها بناء موضوعيا بمعزل عن النشاط الانسانى بل تناولها باعتبارها تعبيراً عن تفاعلات الافراد ، فالمقاصد والافراض الانسانية عند دلتاي تتبلور فى المنتجات الثقافية والحضارية ، والتى تعد بمثابة واسطة يمكن عن طريقها فهم الافراد ، وبذلك يمكن القول ان العقل الموضوعى عند دلتاي يمثل الصور المتعددة التى يمكن عن طريقها كشف فعاليات البشر ، ومثل هذه الصور تعتمد من اساليب وانماط الحياة الى صور التفاعل الاجتماعى الى الاهداف والاغراض الاجتماعية الى العادات والتقاليد والقوانين والدولة والدين والفن والعلم والفلسفة ، وهى الاداة التى عن طريقها يمكن فهم الشعوب الاخرى وصورهم التعبيرية . فكل شىء يتموضع عن طريقه العقل

يتضمن شيئاً مشتركاً بين الأنا والانت وهكذا أدرك دلتاى العقل باعتباره مرتبطاً بالحضارة فى المقام الاول ومن هنا كان نقده للحضارة ككل ، وهو ما يفسر لنا نزعة الكانطية النقدية ، لكنه لم يتوقف عند حدود العقل الخالص عند كان بل تعداه الى مدى أشمل وأرحب وبذلك أنتقل من نقد العقل بمفهومه الكانط الى نقد التاريخ والحضارة ، ومثل كل من ماركس وفيتجنشتين ، اعتقد دلتاى ان أدراك الفرد يتطلب ادراكا اسبق للنسق الاجتماعى الذى يعمل فيه كما أن ادراك المعنى يتطلب وضع التعبيرات الفردية عن الحياة فى نسق عام . ومع تجنب الصياغة الهيجلية للعقل ، نجد دلتاى قد أكد على أن المعنى لا يمثل صفة للوعى الفردى ، وانما هو فى المقام الأول صفة للسياق الاجتماعى ، والافعال الفردية تكتسب معناها فى ضوء علاقتها بالمجتمع . ومن هنا صرح دلتاى بأنه اذا كان من الممكن ان يعبر الفرد عن المعنى فى نشاطه وفعله فليس ذلك الا لان المعنى على نحو ما يعد سابقاً على النشاط الفردى

فكل تعبير مفرد عن الحياة أو فعل له دلالة يمثل خاصية عامة فى عالم العقل الموضوعى ، وكل كلمة وكل جملة وكل أيماة وكل صيغة مهذبة وكل عمل من اعمال الفن وكل حدث تاريخى .. كل هذا يمكن تعقله لان الذين يعنبرون عن أنفسهم من خلال تلك المظاهر ، والذين يتلقون تعبيراتهم هذه يشتركون معا فى طابع عام ، فالفرد يجرب ويفكر ويعمل فى مجال عام ،

وهنا فقط يمكنه ان يدرك كل شيء ، ونحن انفسنا نتحرك فى مثل هذا المجال العام ، وعلى ذلك فالمعنى ظاهرة جمعية ، حيث لا يمكن للفرد أن يعبر عن المعانى الا فى ضوء علاقتها بمجال عام مشترك أو بعبارة أخرى يمكن القول بأن المعنى يمثل علاقة خاصة بين عناصر الكل .

وعلى الرغم من ادراك دلتاى للسياق على هذا النحو ، الا انه من ناحية أخرى بدا متناقضا مع نفسه الى حد ما عندما تحدث عن الفعل باعتباره تعبيراً عن حالة عقلية ، كما وصف الادراك باعتباره عملية للاستدلال على الخبرات الذاتية . فالحالات الداخلية تجد تعبيراتها الخارجية ، والاخيرة بدورها يمكن ادراكها بالرجوع ثانية الى الاولى ، بل نجده قد صرح بان الادراك هو اعادة اكتشاف " الانا " فى " الانت " . ومع عدم وضوح دلتاى فى تحديد ما اذا كان مفهوم المعنى يمثل خاصية للوعى الفردى ، الا انه اشار الى اعتماد ما هو داخلى على ما هو خارجى ، وبناءً على ذلك أكد التفاعل بين المعنى الذاتى والسياق الخارجى، وحيث ان التعبير الفردى يمكن أن يكتشف فى ضوء علاقة الواقع الداخلى بالخلقى العامة، فانه يبدو واضحا ان خصائص العقل ترتبط ارتباطا اساسيا بالنظام الاجتماعى (٢١)

وبالاضافة الى كل دوركايم ودلتاى فى تأكيدهم

أهمية الطابع العام الاجتماعي للمعنى . فانه يمكن تنبؤ اول تلك النظرة عند جورج هيربرت ميد الذي سبق الإشارة اليه من خلال توضيح البعد البرجماتي عند فيتنجنشتين ، فعند ميد نجد أن المعنى لا يرتبط بالوعي الذاتي ، واللفة لا تتحدد في ضوء المعاني الداخلية التي تعبر عنها ، وانما تتحدد في المقام الاول في ضوء سياق المشاركة بين أفراد المجموعة عن طريق الأشارات والايحاءات ، وبذلك فالمعنى عند ميد ليس صفة للفرد ومجال العقل لا يتحدد عن طريق الفرد ، بل ان المعنى عتده يتحدد في ضوء علم النفس الاجتماعي ، وهو سمة للتفاعل بين الشخصيات فالاستجابة التي تصدر من شخص ردا على ايماءة شخص آخر ، هي التي تحدد معنى الايماءة . وربما كانت المعنوية المتضمنة في موقف ميد على هذا النحو تكمن في فشله ادراج النسق الداخلي للبراكسيس الجمعي في المعنى .

وشارك كارل مانهايم بدوره في اكتشاف البعد الاجتماعي والعقلي لتصور هيجل<sup>١٧</sup> عن الروح الموضوعي ، ومثل دلتاي أتجه الى تفسير الروح تفسيرا حضاريا مؤكدا بذلك على الطابع الاجتماعي للمعنى . وفي ضوء تقديمه علم اجتماع المعرفة باعتباره ليس مجرد فرع متخصص خلال علم الاجتماع ، بل باعتباره يمثل علم الاجتماع العام ويتوحد معه كلية ، أعكن الكشف عن الطابع الاجتماعي للمعنى ، ذلك ان دراسة العلاقات الاجتماعية ودراسة المعاني يشكلان دراسة واحدة .



وفى ضوء تصور مانهايم للطبيعة الاجتماعية للعقل،  
وتأكيد له للطابع العقلي للنظام الاجتماعى، كان رفضه للوصف  
التقليدى لعلم اجتماع المعرفة باعتباره محاولة نحو تحديد  
الاساس الوجودى أو المادى للأفكار، والا كان عمله مجرد استمرار  
لتمييز الماركسى بين الابنية التحتية والابنية الفوقية، وهو  
التمييز الذى لم يرد ماركس منه أن يتخذ صورة الثنائية بين  
ماهو مادى وماهو تصورى . والحق أن مانهايم نفسه كان على  
وعى بذلك، فهو لم ينظر الى علم اجتماع المعرفة باعتباره  
محاولة لتحديد الاساس المادى للأفكار فحسب، بل نظر اليه  
باعتباره تأكيداً للتداخل والتفاعل بين العقل والمجتمع،  
وبالتالى فهو يصور وحدتهما العميقة . ومن ثم اصبحت دراسة  
النظام الاجتماعى عند مانهايم تعنى فى نفس الوقت دراسة  
العقل . وبذلك امكن القول أن المعنى يمثل خاصية للنسق  
الاجتماعى عند مانهايم<sup>(٢٢)</sup> . ونخلص من هذا أن فتجنشتين قد  
شارك العديد من المفكرين فى تأكيد أهمية البراكسيس الاجتماعى  
فى تحديد المعنى، وكان على رأس هؤلاء المفكرين كارل ماركس.



## الفصل الخامس

### العمد الوجودى من فلسفة فيتجنشتاين

لعل من أهم ما تتميز به الفلسفة المعاصرة يمكن فـسـي  
اتجاهها الى الارتباط بالحياة اليومية الفعلية ، وربما قبـيـلـي  
ان الاهتمام بالحياة اليومية قديم قدم الفلسفة ذاتها ، وقد  
يكون هذا صحيحا على نحو ما ، بيد أن مثل هذا الاهتمام لـم  
تكن له فعالية مؤثرة على مسار الفكر الفلسفى كما يحدث الان  
وربما ساعد على ذلك وجود تيارات بأكملها جعلت من واقـع  
الحياة اليومية شغلها الشاغل ومجالها الاساس فى التفليف، وهو  
ما يتضح فى اهتمام فلاسفة الوجودية على وجه الخصوص بقضايا  
الواقـع اليوميـى وخبرات البشر العادية  
مستخدمين فى تحليلاتهم المنهج الفينومولوجى الذى أرسى  
دعائمه هوسرل ، وهكذا امكن للعديد من الظواهر التى كانت  
تخرج عادة من نطاق البحث الفلسفى الجاد ، أن تتحول فتصبح  
هى نفسها منطلقات كل نظرة فلسفية . وعلى سبيل المثال نجد  
هيدجر يتجه الى التحليل الوجودى للعالم اليومى النمطى  
الشرشار وهو ما عبر عنه عن طريق ظاهرة السقوط فى تيار  
الحياة اليومية ، وتابعه سارتر فسار على نفس الدرب ، واتخذ  
من الادب اداة لتوضيح افكاره وتحليلاته الفلسفية عن الواقع  
المعاش ، وقدم اورتيجا - أى جاسيت تحليل وجوديا عميقا  
لظاهرة التجمهر أو الامتلاء فى كتابه تمرد الدهماء ، وكما  
تناول ظاهرة سلب الطابع الانسانى من القنون المعاصرة فـسـي  
كتابه dehumanization of Art ، وناقش بيرديائف الجديد  
من مظاهر التموضع فى حياتنا المعاصرة . وصار مألوشا  
لدينا أن نجد مؤلفات بأكملها تتناول ظواهر انسانية

حياتية كالجسم والضحك واللعب والجنس والحب والرجود مسع الآخرين . وبعد أن كانت المشاعر موضع ريبة وازدراء من الفلسفة ، فى ضوء ما تتميز به الفلسفة من نظرة عقلية مجردة ترتفع فوق الأهواء والنزوات ، وتميل الى الفهم الهدىء العميق للأشياء ، وتنأى من تأثير تدخل الانفعالات ، وهى ان سمحت بها ، فعلا ذلك الا بهدف اخضاعها لسيطرة العقل . . بعد أن كانت المشاعر تنزوى فى ركن أو طرف بعيد من المساحة الكلية لاهتمامات الفلسفة ، فأنها أصبحت مجالا أساسيا من مجالات التفلسف ، بل لقد قفزت من موقعها الهامش لتحتمل موقع الصدارة من اهتمامات العديد من الفلسفة ، ومن ثم أصبحت وسيلة ادراكية لاغنى عنها لنظرية المعرفة ، كما اكتسبت دلالة انطولوجية بادخالها فى النسيج الكلى للوجود البشرى ، وهكذا رأينا العديد من فلاسفة الوجودية أمثال هيدجر وسارتر وريكور ومارسيل وبيردياثف وياسبرز وغيرهم يفردون دراسات بأكملها من عالم المشاعر والانفعالات . وعلى سبيل المثال نجد مفهوم القلق يلعب دور مؤثرا فى صياغة الرؤية الوجودية لكل من كيركجورد وهيدجر وسارتر ، وان اختلفت دلالة القلق عند كل منهم . ويتخذ سارتر من الاحساس بالغشيان أو اللزوجة عنوانا لأحدى رواياته يقدم لنا من خلالها تصور لشكائية الوجود الانسانى . ويعطى بيردياثف للاحساس بالآلم موقعا متفردا فى دراساته فيتناوله كقيمة ايجابية تقترب بالخلق والابداع ، ويتحدث أونا مونو عن المعنى



وفى ضوء تناول الوجودية للوجود البشرى العينى، بما يتضمنه من مشاعر وقدرة على الفعل واتخاذ القرار وتحمل المسؤولية ، كان من الطبيعى أن يتجه الاهتمام الى موقع الوجود البشرى من العالم ، وتوضيح علاقته بغيره من البشر ، وإذا كانت الوجودية ، على نحو ما ، قد أبرزت الطابع الفردى للوجود الانسانى كما يتضح عند العديد من فلاسفتها أمثال كيركجورد فى نظريته الى الآخر باعتباره عائقا امام العلاقة بالله ، وفى قول سارتر الحميم هم الآخرون " ، فانها من ناحية أخرى قد أكدت من خلال موقف بعض فلاسفتها الطابع الجماعى للوجود الانسانى ، وهو ما نلمسه عند كل من مارتين بوبر وبيرديايف ومارسيل وغيرهم ، فالجماعة عندهم تمثل عنصرا أساسيا فى تكوين الوجود البشرى ، وكما يقول مارتين بوبر " ليست هناك أنا يمكن أن تؤخذ بذاتها ، بل هناك فقط الان المندمجة فى الكلمة الأساسية " الانا- أنت " والانسان المندمجة فى الكلمة الأساسية أنا هو ، وبذلك تبدو فكرة الوجود المنعزل مجرد وهم ، ففكرة بوبر هى أن الأنا والأنت هما مجرد اشتقاقات أولية من الكلمة الأوليه أنا - أنت ، بمعنى أننى عندما أقول انا فأننى اعترف ضمنيا بالأنت التى تميز نفسها منها .

ويرى بوبر أن العلاقات بين الأشخاص هى ضرب من الحوار وبذلك فان العلاقة الاميلة مع شخص آخر لا يمكن أن تكون

أحادية الجانب ، أو فيها نزوع الى السيطرة والامتلاك، وهى بدلا من ذلك لابد أن تكون متميزة بالانفتاح والرغبة فى الاستماع والتلقى ، وكذلك الرغبة فى الحديث . (١)

وإذا كان بوبر يؤكد على قيمة العلاقة بين الأشخاص ، إلا أنه من ناحية أخرى يستخدم كلمة المسافة ، بمعنى أن العلاقة بين شخصين لا ينبغي أن نتصورها قائمة على فكسرة الاتحاد ، بل أن العلاقة الصحيحة هى التى تحفظ للآخر أخريته وتفرد (٢) ، فالعلاقة لا يمكن أن تكون علاقة أستحواد وتملك، بل هى علاقة تؤكد شخصية كل طرف فيها ، ومثل هذا الطابع المتميز للعلاقة يوضحه نيكولاي بيرديايف على أفضل وجه فى رفضه لمظهرين أساسيين من أبرز مظاهر العبودية البشرية ، ونعنى بهما رفضه لكل من النزعتين الفردية والجماعية ، باعتبارهما تتعارضان مع قيمة الشخصية الانسانية بما تعنيه من تفتح وجدانى حر على الآخرين ، فالشخصية عند بيرديايف تعنى المشاركة الاصلية الخلاقة بين بنى البشر ، بين الاحياء والأموات ، بحيث لا تصبح الروابط والعلاقات الانسانية مفروضة من أعلى ، من المجتمع ، بل تصبح من أعماق الشخصية نفسها ، ومن هذا المنطلق كانت دعوة بيرديايف الى مجتمع من الشخصيات الحرة ، باعتبار أن مجتمع الاحرار هو وحده القائم على قيمة الشخصية والروح والمشاركة الخلاقة الوجدانية . (٣)



ويرى مارسيل بدوره أن العلاقة بين الأشخاص هي علاقة مؤثرة في تكوين الشخصية الانسانية ، ولابد أن يكون لدى الاستعداد والرغبة لأن أفع نفسي تحت تصرف الآخر ، إلا أن الشيء المولم هو أن البعض منا يشغل بنفسه وينفلق على ذاته بدلا من أن ينفتح على الآخر ، ومن هنا ينادى مارسيل بأن يخرج المرء عن ذاته ، وانفتاحه على غيره هو أن يقطع على نفسه ميثاقا أو وعدا أو عهدا ، وتعتمد الجماعة في بنائها على أساس من الاخلاص والوفاء بالعهود التي قطعتها على أنفسنا .<sup>(٤)</sup>

وهكذا يتضح تذبذب الوجودية وترددها وتمزقها بين الوجود الفردي من ناحية ، والوجود الجماعي من ناحية أخرى ، وتأتي اللغة فتعبر بدورها عن مثل هذه الحيرة ، ومن ثم تتبدى خطورة اللغة ، فهي قد تكون عائقا امام كشف ذاتية وفردية الوجود البشري الاصيل ، كما قد تكون عائقا امام تحقيق التواصل الاصيل بين البشر .

ومن هذا المنطلق لم تعد اللغة عند فلاسفة الوجودية مجرد ظاهرة بشرية فحسب ، بل أصبحت تحمل أيضا مغزى انطولوجيا شاملا وعلى الرغم من أن اللغة لم تكن شغلهم الشاغل كما هي عند التحليلين المنطقيين ، إلا أنها احتلت جانبا من اهتماماتهم لا بأس به ، وهنا يكن التمييز بين رؤية الوجودية ورؤية المدرسة التحليلية للغة ، فالفيلسوف

التحليلي ، يهتم بالبناء الداخلى للغة ، أو تركيبها المنطقى ، وهو يهتم بالطريقة التى ترتبط بها اللغة بالعالم وكيف تدل الكلمات والى ماذا تشير ، وكيف يمكن أن يكون للقضايا معنى ، وما هى شروط صدقها ، أما الفيلسوف الوجودى فهو يهتم باللغة بوصفها ظاهرة بشرية أكثر من اهتمامه ببيئتها الداخلية أو بعلاقتها بشئ ما ، وهو يركز انتباهه على الكلمة المنطوقه ، على الكلام أو الحديث بوصفه ظاهرة بشرية كاملة ، ومن ثم يهتم بنبرة الصوت والايماة ، وتعبير الوجه ، وتلك كلها خصائص لا يهتم بها المنطق ، وهى تنتمى الى الواقع اللغوى بمعناه الكامل الذى يتلشى عندما تحل الكلمة المطبوعة أو المكتوبة محل الحديث . ومن ثم فالعناصر الوجودية أو البشرية الذاتية هى اهتمام الفيلسوف الوجودى وهى عناصر تبدو أحيانا أكثر وضوحا منها فى بعضها الآخر ، فالصيغ الرياضية والعلمية فى كتاب مدرسى تقدم لنا نمودجا للغة التى يخفت فيها الطابع الشخصى المتوهج أو الوجودى للغة ببغة حتى يكاد يتلشى ، بينما نجد أن الكلام السياسى والاعمال الفنية تقدم لنا مثلا آخر تبدو فيه الجوانب الشخصية الذاتية على نحو بارز . (٥)

إذا كانت الفلسفة التحليلية أكثر ارتباطا باللغة الموضوعية التى تخفت فيها حدة الذات ، ويتلشى فيها الطابع الشخصى ، ومن ثم توجد غايتها فى قضايا العلوم الطبيعية

والرياضية وحدها ، فان الفلسفة الوجودية على العكس من ذلك تجد نفسها أكثر ارتباطا بكل لغة يبرز فيها الطابع الشخصى ، ولا شك ان الفارق بين الفلسفتين التحليلية والوجودية ، هو الذى يحدد لنا نقطة الارتكان لكل منهما فى تناول اللغة ، فثمة فلسفة ارتبطت بالعلم وقضاياها فكانت نظرتها للغة علمية خالصة ، وثمة فلسفة أخرى ارتبطت بالوجود البشرى العينى فكان تناولها للغة بوصفها ظاهرة بشرية تعبر عنه لاكتفكر مجرد ، وانما كخبرة حية متوهجة بكافة ضروب المشاعر والانفعالات ، وبذلك فاللغة عند الوجوديين تعكس الحياة قبل ان تعكس الفكر المجرد ، فهى صورة للحياة وليست صورة للعلاقات الرياضية والمنطقية المجردة ، والصفات التى تصدم الوضعيين المنطقيين فى اللغة ، أى طبيعتها المبهمة غير المحدودة وعموضها ولونها الانفعالى ورجوعها الى أشياء غير منظورة أو الى حوادث غير قابلة للتحقيق ، وبالإيجاز ذاتيتها ، انما تدل - كما يرى لويس مفورد - على أن اللغة كانت منذ البدء أداة معدة للاحاطة بالجسم الحى للتجربة الانسانية ، لا بالهيكل المترابط المعصر للأفكار الممكنة التحديد ، ولابد من ان يكون قد سبق اللغة المفهومة ، وعلى مدى سنوات عديدة ، تعابير شفوية ضخمة . وكما لاحظ كلا من هيردر وكروتشه ان اللغة الشعرية كانت أسبق فى الوجود من اللغة العقلية المنطقية .<sup>(٦)</sup>

واللغة كظاهرة بشرية وجودية ترتبط بالوجود الشخصى بواسطة طريقتين أساسين ، أولهما هو أن كل لغة هى لغة شخص ما ، فاللغة لا تنشأ فى فراغ ، وإنما تنبع من انسان ناطق أو متكلم ، بل يمكن القول بأنه هناك ما هو بشرى أكثر من اللغة عندما تتخذ شكل الصيغ المجردة ، وثانيا : فان كل لغة موجهة الى شخص ما ، حتى لو افترضنا تحدث الشخص مع نفسه . (٧)

وفى ضوء وصف اللغة كظاهرة بشرية ، يمكن ملاحظ أن الوجودى يهتم بالتحليل الوجودى للغة بدلا من الاهتمام بتحليلها تحليلًا منطقيًا ، بمعنى أنه يرى أن مهمته الوحيدة هى سبراغوار تلك العلاقة الوجودية التى تجعل اللغة ممكنة والتى تكون هى نفسها ممكنة عن طريق اللغة ، وهو ما يعنى أن الدراسات الوجودية للغة تتم أساسا فى سياق الوجود مع الآخرين ، وهو يتضح على نحو خاص فى توضيح بوبر للكلمة الأولية ولا سيما الكلمة الأولية أنا - أنت ، والكلمة الأولية أنا - هو ومثل هذه الكلمات الأولية ليست كلمات منعزلة ، مثل أنا ، وهو وأنت ، ولكنها كلمات مركبة تعمل فى جوهرها وجودنا - مع - الآخرين فى العالم ، فإذا قيلت أنت قيسل معها كذلك أنا ، وهى الكلمة التى تولف معها كلمة أنا - أنت . وهنا أيضا يتضح البعد الشخصى للغة ، أو وظيفتها فى تحقيق الاتصال بين البشر ، فالكلمات الأولية على هذا النحو

لا تدل على أشياء وإنما هي توحي وتوحى بالعلاقات الوجودية بين البشر ، بل أن بوبر يرى كذلك أن الكلام لا يكون ممكناً عن طريق علاقة بالآخر سابقة على الوجود ، وليس هذا فحسب بل أن الكلام يخلق بالفعل هذه العلاقة ، أو بعبارة أخرى ، إذا كانت العلاقات الوجودية هي التي تجعل اللغة ممكنة ، فإن هذه العلاقات بدورها تكون ممكنة عن طريق اللغة . (٨)

وعند هيدجر نجده يتناول الحديث باعتباره سلبية أساسية تتم في إطار التعبير والاتصال .

ومناقشة سارتر للغة تأتي في سياق ملاحظاته عن الغواية أو الاغراء ، فلكي اجعل الآخر يحبني لابد أن أجهل من نفسي أمامه موضوع اغراء ، أي موضوعاً يسحره ويفتنه ، وأنا لا أحقق ذلك إلا عن طريق اللغة بأوسع معاني الكلمة ، ويعترف سارتر بأن اللغة البدائية ليست بالضرورة لغة غواية أو اغراء ، وأن هناك أشكالاً أخرى منها ، لكن اللغة يمكن أن تنكشف تماماً دفعة واحدة عن طريق الاغراء أو الغواية بوصفه النمط البدائي من التعبير . (٩)

ويفضل بيرديايف استخدام الرموز والاساطير في التعبير عن الخبرة الروحية ، بدلاً من اللغة العادية ، فالرموز والاساطير عنده ليست مجرد صورة وهمية أو اعتقادات

خيالية تقابل الواقع بقدر ما هي تعبير عن الاحداث الموجودة في العالم والتي تند بطبيعتها من أية محاولة لتفهمها أو ادراكها عقليا ، وهكذا يصبح الفكر الرمزي عند بيرس يائفاً وسيلتنا الوحيدة للاقتراب من العالم الروحي وتبريرة لا من الناحية العقلية وانما من الناحية الشموزية الوجدانية ، ومن هذا المنطلق تبدى اتفاقه مع كل من بولتليش وأرنولد نييور في ايمانها برمزية التجربة الدينية واستخالسنة عقليتها وتفهمها منطقيا ، وهو موقف يعكس رده إلى كانط مع ملاحظة موقف كانط من عدم امكانية معرفة عالم الشيء في ذاته (١٠)

ويتناول هيدجر "الوظيفة" التنبؤية للغة من خلال ادراكه لعلاقة اللغة بالواقع في إطار عملية الكشف أوالاتحجب فالكلام يقوم على انفتاح الآنية على نفسها وعلى العالم جميعا ، فالكلام من الناحية الوجودية أصيل أصالة التوجد ( التاثر الوجداني ) والفهم ، والفهم أسبق من التبیین ، كما أن الكلام افصاح عن الفهم ، ولهذا فان كل تبیین يقوم على أساس الكلام ، والفهم المتوجد الذي تسرى فيه الوجدانية الوجودية في - العالم يعبر عن نفسه بالكلام ، بهذا تظهر دلالة الفهم الكلية في صورة الكلمة ، أو بعبارة أخرى ، تنعز حساسات للتعاني على العكس مما قد نتصور ، أن الكلمات تخرع وتضطنع ثم تزود بمعاني مصطنعة ، وهنا تتضح دلالة الابلاغ أو الاخبار الذي تتحقق فيه المشاركة في الوجدانية

والفهم بين أنية وأخرى . وهو أمر طبيعي ، باعتبار ان وجود  
الأنية فى صميمه يشكل وجود معية أو وجود مشترك ، أى انها  
باستمرار فى حالة اخبار يعبر عن هذه المشاركة الاولى ،  
ولهذا يكون الكلام أوضح ما يكون عندما تتوافر المشاركة فى  
الفهم والوجدان اما اذا حاولنا ايجاد هذه المشاركة عن  
طريق الكلام فقد يتعثر فى طريقه الى الافهام .

والتعبير - أو النطق - الذى يتم لا يعنى اننا  
نبرزها فى الباطن فى صورة منطوقة ، لان الانية موجودة دائما  
بالخارج ، ولا يخرج كلامها عن أن يكون افصاحا تجاريا فيها . ومن  
هنا يقول هيدجر ان الكلام هو الافصاح المنظم على التفهيم  
المتوجد ( - الوجدانى - ) للوجود - فى - العالم . ومتى  
سيطر رأى الناس وطفى على الوجود الحقيقى وحجبه وصور له أن  
أسلوبه فى الحياة هو الأسلوب الأصيل ؟ متى تحقق ذلك عبر  
الفهم من نفسه باللفو والفضول والالتباس ، وعندما تجسد  
الناس ، يشرشرون فيما لا يعرفون ويتكلمون عن كل شيء ولا شيء ،  
كان معنى ذلك انهم فقدوا العلاقة الحقيقية بالموضوع الذى  
ينصب عليه الكلام ، ومن هنا فيتغلب الانفتاح الاصلى الذى  
انغلاق عنيد ويتعذر على أى انسان ان يتعمق أى شيء ، ويوصد  
باب المعرفة الحقيقية والتساؤل الحقيقى ، ... وتقدمنا  
الحقيقة البشعة التى تؤكد مجزنا من التوصل للمعيار الذى  
نفرق به بين الاصلية والزيف وهكذا تتحدد هذه العناصر الثلاثة

( اللغو والفضول والالتباس ) وتتجمع فيما وصفه هيدجر بالسقوط ، وهكذا تتحدد الدلالة الانطولوجية للغة عند هيدجر وليس غريبا بعد ذلك أن يتجه إلى المطالبة بضرورة إرساء علم اللغة على أسس انطولوجية أصيلة وتحريره من المفاهيم والأفكار المنطقية المسبقة التي تتحكم فيه . (١١)

ويشارك كارل ياسبرز اهتمامات هيدجر في تحديد علاقة اللغة بسر الوجود الغامض ، ومن هذا المنطلق يقدم ثلاث مستويات للفكر واللغة " يوصف الظاهر ويفكر فيه بواسطة التصورات . وتنقل الأشارات ما أكونه أنا وما يمكن أن أكونه أما الواقع المفارق ، الذي يخبره الوجود البشري وحده ، فيتبدى في شفرات . وتدل الشفرة على لغة الواقع التي يمكن أن تسمع وتخطب على هذا النحو وليس على أي نحو آخر ، وبواسطة هذه اللغة نتصور التعالي على أنه كيان معقول من نوع ما لكننا لو أخذنا بكل حرفيتها لوقعنا في الخرافة . ما لم تظل اللغة لامتناهية ، مغلقة ، سريعة الزوال ، فسوف يكون تموضع التعالي خرافيا ، والحق أن معنى الخرافة إنما هو أن تجعل من التعالي موضوعا .

ويقدم ياسبرز أمثلة للشفرات الإلهية لشخص ، الإله الواحد ، الإله المتجد فهذه كلها ترتبط بالتعالى ، لكن أيها منها لا يصور التعالي عقليا ولا يقدم لنا فكرة حرفية



عنه . وهناك صراع دائم من الشفرات ، والشفرة التي تنتصر  
يكون لها ، على الأرجح ، كفاية أكثر من الشفرات المرفوضة ،  
وإذا كانت الشفرات لا تستطيع أن تصور تموضع التعالي ، فإنها  
توحى بفكرة عنه فيما وراء الفكر المألوف ، لكنها هي نفسها  
ضرب من التفكير . ولا يكتفى ياسبرز بذلك بل يرى أننا  
نستطيع أن نتجاوز الشفرات ذاتها ، وهو يتحدث عن " تلك  
المفارقة المثيرة للغة تنهى اللغة . وفي هذه الاستكشافات  
التأملية للمتصوفة تتبدى تلك المحاولات التي تبذل ، لا من  
أجل تجاوز الواقع وحده ، بل من أجل تجاوز كل الشفرات أيضا  
ومن أجل الوصول الى ذلك الأساس الذي يحملنا ويشمل كل شامل،  
والذي لا يمكن التفكير فيه أو الحديث عنه . ويضيف ياسبرز  
ويحلل الصرح البوذي العظيم المسمى بورو Boro Buddor في  
جزيرة جاوة ، بوصفه مثالا على التفكير الذي يتجاوز الشفرات  
ذاتها ، فهو لغة غير لفظية يجمع بين الصور والرموز  
والترتيبات المكانية ، وانتقالات الحاج في ذلك المكان، لكي  
يؤلف من هذا كله تمويرا باهرا للفكر البوذي كل الشفرات (١٢)

وهكذا تتبدى اشكالية اللغة في ضوء الفلسفة الوجودية

فإذا كانت الوجودية تستهدف من بين ما تستهدفه ضرورة:  
الحفاظ على الوجود الإنساني الأصيل وحياتته من كل ما يهدد  
سقوطه أو ذوبانه أو تلاشيهِ في عالم المجردات والانسباط  
والقوالب الثابتة والموضوعات والأشياء ، كان معنى ذلك

رفض الوجودية لكل لغة تبعدنا عن وجودنا الاصيل ، أو تحيل وجودنا الى نقطة رياضية مجردة ، أو تشير اليها كموضوعات أو أشياء ، أو تجمد مشاعرنا وانفعالاتنا ، أو ترمز اليها بأرقام ، أو تجعل منا مجرد فلان أو علان ، فكل لغة من هذا القبيل هي لغة مرفوضة عند الوجوديين ، وكل لغة لا تتحقق الحوار الاصيل بيننا لا تعد لغة ، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة ، بل هي أقرب الى الشرثرة منها الى اللغة . ومن ثم فنحن من خلال هذه اللغة ، كما يرى الوجوديون : لا نتكلم أو نتحدث ، وإنما نشر ، فالشرثرة تعنى وضع كلمات بـجـوار بعضها البعض ، كما تعنى استماعنا الى كلمات وتكرارها بدون امكانية حقيقة للاتصال أو الفهم أو اليقظة ، ومثل هذا الموقف يشكل الجالة المألوفة والمعتادة لرجل الشارع المنخرط في أموره الحياتية واهتماماته الدنيوية ، أنه ينطق بالكلمة تلو الكلمة دون أن يعي ما يردده ، ودون أن يتعاش مع مضمون ما ينطق به ، وكأنه أشبه بدمية آلية انطلقت تردد كلمات أو أنغام بمجرد دوران مفتاح تشغيلها وهنا نواجه ما يمكن تسميته بالنزعة الشكية اللغوية (١٢)

The Linguistic Scepticism ، فكل يحيا في قلعة من

الفردانية ، والشرثرة بدورها عاجزة عن تحقيق التواصل الحقيقي بين البشر ، ويستوى الموقف بين نزعة وجودية تؤكد الفردية الى أقصى حد ، ونزعة وجودية أخرى لا تتجاهل الطابع الجماعي للوجود الانساني ، ففي الحالة الاولى ، من منطلق

الحرص على فردية الوجود الانساني ، تتبدى اللغة بدورها عاجزة عن تحقيق التواصل بين البشر ، باعتبار انه لا توجد منذ البداية علاقة بينهم ، ومن ثم يرى كيركجارد ، ان العلاقة الوحيدة التى يمكن الاعتراف بها وتأكيد مصداقيتها هى العلاقة بين الذات البشرية والذات الالهية ، فهنا فقط يتحقق التواصل الحقيقى ، وبالتالي فليس شمة تواصل أو علاقة بين البشر ، واللغة بدورها تؤكد انعدام علاقات البشر بعضهم ببعض ، طالما ادركنا اللغة باعتبارها ظاهرة بشرية لا تنفصل عن صميم الطبيعة البشرية .

واذا انتقلنا الى الحالة الثانية ، ونقصد بها تلك النزعة الوجودية التى تؤكد الطابع الجماعى للوجود الانسانى وتعمل فى نفس الوقت على الحفاظ على ذاتيته حماية له من كل محاولة تستهدف النيل منه أو التعامل معه باعتباره مجرد شيء أو موضوع ، كنا هنا أمام دراسة تحليلية للغة تكشف لنا علاقتها بالوجود الانسانى الاصيل فى تعرضه لتحديات وتهديدات عالما اليومى النمطى الشرار . وهكذا نجد هيدجر يحلل لنا ظاهرة السقوط فى تيار الحياة اليومية ، ومن خلال تحليله هذا تتبدى اللغة فى ضوء ارتباطها بظاهرة السقوط أقرب الى الشرشرة منها الى اللغة بمعناها الدقيق ومن ثم تصبح اللغة عائقا امام تحقيق التواصل الحقيقى بين البشر أو انفتاح الانية على نفسها وعلى العالم ، ومن هنا نجد هيدجر يرى أن

التأمل الصامت للوجود الانساني والانجذاب الصوفى لشعر هما  
الامكانيات الوحيدة التى تتيح التواصل بين البشر .

بذلك نصل الى اشكالية التواصل بين البشر عن طريق  
اللغة ، وهى اشكالية تبدت عند كروتشه كما تبدت عند سوسير ،  
وحاول كل منهما ايجاد الحل الملائم لها ، فكان الحل عند  
كروتشه يكمن فى الاتجاه خارج حدود اللغة والخبرة الانسانية  
المحدودة حيث يتحقق التواصل عن طريق الرعدة الوصفية بين  
الأرواح ، ولم يكتف بذلك بل أدخل فكرة البراكسيس الاجتماعى  
فى تصويره للغة تفسيره لمشروعية التواصل، اما بالنسبة لسوسير  
فقد عدل عن بعض افكاره عندما أدخل العنصر الانسانى الذاتى  
فى تحديد ماهية الصورة اللغوية ، ومع أهمية مشكلة التواصل  
سواء عند كروتشه أو عند سوسير ، الا انه يلاحظ ان اشكالية  
التواصل يختلف منطلقها عند الوجوديين عنه عند غيرهم من ذوى  
الميول والاتجاهات المقاييرة ، فأشكالية التواصل عند  
الوجودية تنبع أساسا من اعترافها منذ البداية بأن التواصل  
الموجود بين البشر على مستوى الواقع اليومى الحياتى النمطى  
المبتذل لا يعد تواسلا حقيقيا ، أو اعترافها بأننا نحيا منذ  
البداية فى قلعة من الفردانية ، ومن ثم فاللغة امان  
تكون مجرد شرثرة لا تعبر عن التواصل الاصيل أو تكون تعبيرا عن  
فرديتنا زانعدام علاقات البشر بعضهم ببعض .

وإذا انتقلنا الى فتجنشتين لتبين لنا امكانية التعرف على العديد من الملامح الوجودية فى فكرة ،لاتقتصر فقط على المرحلة الاخيرة من تطوره ،بل تشمل ايضا المرحلة الأولى من تفكيره ،وأن كانت تبدو على نحو ما أكثر وضوحا خلال المرحلة الاخيرة . وعلى سبيل المثال ، نجد انه قد لاذ بالصمت فى المرحلة الأولى اراء كل ما لا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه ،وان اعترف وسلم به . ومن الممكن القول أن فتجنشتين فى مرحلته المبكرة ،مرحلة " الرسالة الفلسفية المنطقية " ،كان وضعيا فى جانب منه ،وصوفيا فى جانب آخر(١٤)

والحق المعتقدات الدينية بدت عند فتجنشتين خلال هذه المرحلة خارج دائرة الفروض التى تخضع للبرهان أو ينظر اليها فى ضوء درجة احتماليتها . ومن ثم فان معنى القضية الدينية لا يتحدد بناء على امكانية التحقق من صحتها ،مثلها فى ذلك مثل القضية العلمية ،بل انها تكتسب معناها ودلالاتها من خلال ارتباطها العميق بحياة من يؤمن بها ويتمثلها فى وجدانه .

ومن هذا المنطلق كان نقده لفريزر فى نظريته التى انظم الدينية البدائية باعتبارها تعبيراً عن نظرات علمية أولية . وهكذا رفض فتجنشتين منذ البداية أن يكون هناك تداخلا أو تطابقا أو مراعا بين الدين والعلم باعتبار أن

طبيعة كل منهما تختلف عن طبيعة الآخر ، وكان فتجنشتين فى هذه النقطة قريبا كل القرب من تفكير كيركجورد (١٥) ، وقريبا من تفكير أصحاب الاتجاه الدينى الصوفى فى الفلسفة الوجودية بصفة عامة (١٦) .

وإذا كان كيركجورد قد سبق أن لاحظ - فى ضوء منحاه الوجودى - أن العلاقة الوحيدة التى يمكن افتراضها هى العلاقة بين الذات البشرية والذات الالهية ، وبذلك تجاهل كل تواصل أو اتصال بين البشر فى ضوء نزعة الفردية الذاتية المطلقة - إذا كان كيركجورد قد وصل الى هذه النتيجة ، فإن فتجنشتين من خلال نظرته الى اللغة باعتبارها مكونة من وقائع بسيطة تعكس طبيعة العالم - من خلال هذه النظرة التى تميزت بها مرحلته المبكرة يمكن أن نتبين ملامح نزعة فردية لاتعتدق بالتواصل الحى بين البشر ، وترى أن الضمان الوحيد لتحقيق الاتصال يرتبط بوجود معنى ثابت لكل كلمة . وهكذا فإننا فى ضوء مثل هذه النظرة الارسطية الى اللغة نتعامل مع رموز ثابتة محددة . تفرض علينا منذ البداية ، لانتفاعل بهننا أو نتعايش معها ، فنحن نتعامل مع اللغة باعتبارها مجموعة من المصطلحات والرموز ، أو مجموعة من الاسماء ، ونحن بدورنا مجموعة من الافراد ومجموعة من الاسماء ، كل شىء فى العالم يحمل اسما ، اشتزلت كل ابعاده وصبت كلها فى اسم . وكان العالم ليس فى حاجة لنا ، فهو مكتمل منذ البداية ، منظم

منذ البداية . وهو مكون من مجموعة متميزة من اصناف الاشياء والموضوعات . ويتحول العالم عند فتجنشتين الى مجموعة من الاشياء المتباعدة . أو الجزر المنفصلة . فكل لاقلاقة له بغيره ، وكل اشبه بونادة لينتزل لايطل بنافذته على غيره أو يتصل أو يتواصل معه . انا هنا نواجه عالما أنقطعت فيه كل خيوط وروابط الاتصال الانساني ، وكل منا يكون عالما من الفردانية ، ومثل هذه النظرة التي نجدها عند فتجنشتين في فلسفته الاولى تجد تدعيما عنها في فكرته من الانا وحدية .

اذ لما كانت قضية اقولها يكون لها معنى اذا كانت معا يمكن مقارنتها بالواقع الخارجى ، كان معنى ذلك أن القضية ذات المعنى هي التي يمكن تحقيقها في الخارج ، وحيث أن تحقيق القضية يكون بالخبرة الذاتية ، كان ما يراه الانسان في حدود خبرته من وقائع ، هو ما يستطيع أن يتكلم عنه ، وكانت حدود معرفة الانسان هي حدود ما يقع في خبرته من هذا العالم ، وهي بدورها حدود اللغة التي يتكلمها فيصور بها ما وقع في خبرته من هذا العالم . وهذه النتيجة التي وصل اليها فتجنشتين هي التي عبر عنها بفكرته من الانا وحدية ، وبمقتضاها لا أستطيع أن اعرف شيئا على أنه موجود باستثناء ما يقع في خبرته انا . فما له وجود هو ما يقع في خبرته انا لافى خبرة الآخرين أيضا (١٧) وهكذا نجد فتجنشتين - على نحو ما - يشارك الفكر الوجودى في النظر الى المجتمع بوصفه مجموعة من الافراد المتوحيدين

المنعزلين الغارقين في احترار ذواتهم وتجاربهم الشخصية، وإذا كان كورنفورث قد حاول الكشف عن الطابع المثالي لمبدأ الانا وحدية، من خلال تأكيد التشابه بين فتجنشتين وبركلى، فالعالم الذى أدركه ليس له وجود منفصل عن إراكاتى عند بركلى، والعالم بدوره هو عالمى عند فتجنشتين (١٨). إذا كان كورنفورث قد حاول ذلك، فإن الوجودية بدورها تتسم بطبيعة مثالية على نحو ما، فهى وان عارضت المثالية العقلية المتطرفة وقالت أن العقل لا يمكن أن يخلق وجود الأشياء فى ضوء ما تمتع به الأشياء من وجود مستقل عن الذات - إلا أنها من ناحية أخرى ربطت وجود الشيء بتجربتي الوجودية الشخصية بآرائه، بمعنى أن وجود الشيء ينحل فى نهاية الأمر إلى ما يبدو لى أنا منه، من الزوايا التى انظر إليه (١٩)، وبذلك تكون الوجودية فى نهاية المطاف قد تلاقت مع المثالية، فإذا ما افترضنا هذا التلاقى، أمكن لنا أن نفترض بالتالى امكانية التلاقى بين مثالية فتجنشتين ومثالية الوجودية .

وإذا كانت الوجودية - نحو ما - قد عبرت عن أزمة الانسان المعاصر فى عالمنا من خلال مجالات اهتماماتها الشائعة والمعروفة لدينا وتقدميها موقفها من قضايا الحرية والمسؤولية والقرار والافتراب والعدم والأحاساس بالذنب وفقدان الأمان فإننا نجد "فن المعاصر على نحو ما قد شاركها احساسها العميق بالوضع الانسانى الراهن، فهو مثلها يقدم لنا عذاب الانسان واغترابه وتمزقه وحرشته وقلقه، يقدم لنا العالم وقد اصبح



سجنا وقبرا مظلما لطموحات وتطلعات الانسان ، يقدم لنا ويكشفه ،  
بعمق عن لامعقولية حياتنا المعاصرة . يقدم لنا الموت وقد  
أصبح وحدة الحقيقة المؤكدة فى عالم فقد كل يقين بمعناه .  
يقدم لنا العلاقات الانسانية وقد تحطمت على صخور المنسادة .  
والتكنولوجيا وسباق التسليح واحلام القادة وصقاع القرار السياسى  
فنحن لم نعد نواجه ذلك الانسان الذى كنا نعرفه بحق ، بسبل  
!صبحنا نواجه كائنا آخر ممزقا ضاعت ملامحه وذابت فى محلول  
العالم المعاصر وتفاعلت به ومن ثم أصبح من المتعذر التعرف  
عليه واذا كانت الوجودية قد تلاقت مع الفن المعاصر فى  
كشفها لطابع المتأزم للوضع الانسانى الراهن ، فان الفلسفة  
التحليلية ، وبصفة خاصة عند فتجنشتين قد تلاقت بالمثل مع  
الثقافة والفنون المعاصرة كما لاحظ برامان Bramann فى  
دراسته القيمة من رسالة فتجنشتين والفنون الحديثة

فى هذه الدراسة ابان برامان عن العلاقة البارزة بين  
فلسفة فتجنشتين كما بدت فى رسالة منطقية فلسفية وبين ثقافة  
القرن العشرين . فالخصائص العامة للرسالة تتزامن وتتجاوز  
مع الخصائص العامة للفنون الحديثة والمعاصرة ، ومن ثم فاذا  
كان تحليل مذهب الفلسفى يوضح العديد من الاعمال الفنية  
والادبية المعاصرة ويكشف عن ابعادها الأساسية ، فان تحليل  
هذه الأعمال بدورها يسلط الضوء على ملامح الفلسفة التحليلية  
كما عند فتجنشتين فالخبرات والتقاليد التى صاغت وشكلت  
الرسالة المنطقية الفلسفية هى بدورها التى ألهمت وحاسمت

وبلورت الابداع الفنى المعاصر وأن كان هذا لا يعنى أن الرسالة تقدم لنا نظرية واضحة محددة المعالم فى الفـن أو أن فتجنشتين قد أفرد للفن اهتماما مستقلا ضمن فلسفته فالحقيق أن اهتمامات فتجنشتين بالفنون كانت ضئيلة للغاية ، وتذوقه لها كان ايضا محدودا . ومن ناحية أخرى فان ما أنتهت اليه بعض الاعمال الفنية من تأملات فلسفية لا يمكن أن نضعها على قدم المساواة مع تأملات الفلاسفة من حيث الدقة والعمق فلا يمكن أن نستخلص منها خصائص محدودة للفلسفة التحليلية على سبيل المثال ، أو غيرها من الفلسفات<sup>(٢٠)</sup> وعلى الرغم من ذلك يمكن القول أن تحليلات فتجنشتين عن المنطق واللغة والعلم والاخلاق وبناء الواقع تتلاقى على نحو ما مع رؤى ومكونات العديد من الاعمال الفنية المعاصرة من قصائد شعرية الى قصص أدبية وأعمال درامية الى فنون تشكيلية ومعمارية وموسيقية الى فنون سينمائية وتلفزيونية . فالتجربة تكاد تكون واحدة بين فتجنشتين وبين ابداعات الفن المعاصر .

وإذا كانت الفنون الحديثة لعالمنا ، وأن كنا نفضل تسميتها بالفنون المعاصرة تشكل ظاهرة تاريخية لها بعض الخصائص إلا أنه ليس من الضرورى أن تشترك جميعا فى خصائص واحدة ثابتة ، وأن كان من الممكن أن تكتشف مجموعة من العلاقات تربط بينها ، أو شبكة معقدة من المشابهات شبيهة بشبكة المشابهات الحاصلية بين ألعاب اللغة كما بدت فى كتاب

مباحث فلسفية ، وفى ضوء هذه المشابهات يمكن تحديد الخصائص التالية للفنون المعاصرة كما لاحظ برامان :

١ - أنها تتخذ موقفا غامضا تجاه فكرة التراندانس Transcendence : أو التعالى ، أو بمعنى آخر تجاه تجاوز العالم باعتباره مجرد مجموعة من الوقائع .

فمن ناحية نجد أن هناك من المبدعين يمكننا أن نلتقى فى أعمالهم بالعديد من السمات الميثاقية الخاصة بعالم خفى يكمن وراء العالم المحسوس ، أو الحياة بعد الموت أو الروح بدون البدن ، وهى تصورات لا تخضع للملاحظة المباشرة ومن ناحية أخرى فإن فكرة المفارقة أو تجاوز العالم باعتباره مجرد مجموعة من الوقائع تبدو لدى بعض المبدعين مرتبطه بالاتجاه أو الميل الى قهر العالم أو إصلاحه .

٢ - تؤكد الفنون المعاصرة الخصائص اللاعقلية للوجود الانسانى والعالم وهى تبدو أكثر انجذابا للمواطف والانفعالات بدلا من العقل كما تتخذ موقفا نقديا من النزعة العقلانية للثقافة الغربية

٣ - أنها تمثل العالم وتعرضه باعتباره كتلة من العماء أو الفوضى أو مجموعة من الاجزاء المختلفة المشتتة أو

أو المبعثرة • وهى تفضل وتميل الى صور التعبير التى تعتمد على الجمع بين مجموعة من القطع أو الاشياء المختلفة بدلا من صور التعبير التى تؤكد الوحدة والتركيب والتنايق • وهو ما يتجلى على نحو خاص فى الكولاج Collage وهو الفن التشكيلى الذى يتكون من قصاصات صحف واعلانات وبقايا خردة وأشياء مستهلكة عديدة

٤ - انها تكشف عن فقدان الذات الانسانية ، فاذا كنا فى الاعمال الفنية القديمة نتبين صورة ما ينبغى أن تكون عليه الذات الانسانية فاننا فى القرن العشرين نجد الاعمال الفنية تميل الى تقديم صورة مضادة للبطولة ، تقدم لنا الافراد بدون اسماء ، بدون ادوار محددة ، تقدمهم لنا مغتربين من مجتمعهم ، بل مغتربين عن ذواتهم ، فنحن هنا لانصاف تلك الملامح الانسانية التى كنا نعرفها من قبل من خلال الابدعات الفنية السابقة ، فالفرد فى الفن المعاصر يفتقر الى الهوية يتخفى وراء قناع أو شخصية أخرى مقلدة ، أنه يتوحد مع العدم بدلا من الوجود •

٥ - وتميل الفنون المعاصرة الى تفويض كل أشكال التقاليد الثابتة ، أما بصورة مباشرة عن طريق رفض الماضى كلية ، وأما بصورة غير مباشرة عن طريق توظيف اشكال التواصل الانسانى القديم والادوار واللامح الانسانية السابقة فـ

أعمال فنية مستحدثة بهدف السخرية منها والعبث بها .

٦ - انها تتجاوز حدود ما يمكن قوله أو تخيله ،<sup>٢٣</sup> أن الفن المعاصر يخلق صورا للأشياء يصعب تخيلها ، وبذلك تقضى على الفن كوسيلة للتواصل ، وتقرب من حدود الصمت ، فالأعمال الفنية والادبية المعاصرة أصبحت تكشف عن رؤية أكثر وعيًا (٢٣) بحدود الفن عما كان متحققا من قبل ، مثل هذه الخصائص التى أبان عنها برامان فى دراسته القيمة عن فتجنشتين تتلاقى مع موقف بعض فلاسفة الوجودية من الفن المعاصر ، نذكر منهم على سبيل المثال بيرديايف فى العديد من دراساته ، وأورتيجا أى جاسيت فى دراسته عن سلب الطابع الإنسانى من الفن المعاصر .<sup>٢٤</sup>

وإذا كانت جملة الخصائص السابقة قد عبرت الى حد ما عن الطابع الوجودى والرؤية الوجودية للإنسان المعاصر كمسا يبدو فى الفنون المعاصرة ، فان مثل هذه الخصائص بدورها قد تلاقى مع ما تدل عليه الرسالة المنطقية الفلسفية من صورة مأساوية للحياة الإنسانية الراهنة ، ونظرة عامه على بعض النصوص الواردة فى الرسالة تكشف لنا هذه الحقيقة .

١ العالم هو جميع ما هنالك

١أ العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء

١أأ العالم حدوده الوقائع ، وأن هذه الوقائع هى

جميع ما هنالك منها .

- ١١٣ والوقائع فى المكان المنطقى هي العالم  
١١٢ فالعالم ينحل الى الوقائع  
١٢١ أن ما هو هنالك ، أى الواقعة ، هو وجود  
الوقائع الذرية  
١٠١ والواقعة الذرية هي مجموعة موضوعات  
( موجودات أو أشياء )

مثل هذه النصوص تؤدى الى عدة نتائج هي :-

أ - نبذ فكرة التعالى أو الترانسندانس ، فليس شمة  
حاجة الى افتراض وجود عالم خفى يكمن وراء الوقائع .

ب - رفض عالم القيم المطلقة الذى يهدى ويوجه السلوك  
الإنسانى :-

ج - تفويض فكرة النظام الشامل للوقائع ، أو ذلك النسق  
الكونى الذى يفسر كل شئ وترد اليه الوقائع جميعاً (٢٣)

ومثل هذه النتائج تؤدى تؤدى بدورها الى امكانيه  
تصور عالم فمزق بلا معنى ، غريب عنا ، غير متسق . أو متماسك  
يفتقر الى الوحدة ، فالعالم هنا قد تجزأ وانقسم الى عدة وقائع  
هى كل ما نعرفه عن العالم ، ولا شك أن مثل هذه الخصائص هى

بعينها التى تصادفها وملتقى بها فى العديد من الاعمال الفنية  
المعاصرة .

ويمضى برامان فى تحليلاته العميقة فيربط بين العديد  
من الفنانين والادباء وبين فتجنشتين من واقع تطابق المواقف  
والرؤى والنظرات (٢٥) فنجدته يتناول نهاية الميتافيزيقا عن  
فتجنشتين وكل من الاديب التشكلى كافكا ( ١٩٢٤ - ١٨٨٣ )  
والشاعر النمساوى تراكل ( ١٩١٤ - ١٨٨٧ ) والشاعر الانجليزى  
اليوت ( ١٩٦٥ - ١٨٨٨ ) ، مستشهدا ببعض نصوص " الرسائل  
المنطقية الفلسفية " وبعض النصوص الادبية عند هولاء الادباء  
بل نجدته يتلمس لدى بعض الفنانين التشكيليين رؤية عميقة  
تعلن نهاية الميتافيزيقا، وعلى سبيل المثال نجدته يلاحظ أن  
الميتافيزيقا عند الرسام اليونانى جيورجيو دى تشيركو تمثل  
بعدا أو مظهرا من مظاهر العالم وليست عالما آخر وراء العالم  
فهو مثل فتجنشتين أحس برغبة عارمه فى الرحيل من العالم  
لكنه مثله لا يعتقد بوجود عالم آخر يتخفى وراء الوقائع (٢٦) ،  
وعندما ينتقل برامان الى مناقشة انبثاق اللاعقلانية فى عالما  
المعاصر نجد أن الموقف النقدي تجاه العقل وجد تعبيره ليس  
فقط فى الفلسفة وانما ايضا فى الادب والصحافة والتواصلات  
السياسية وتبدت النزعة اللاعقلانية على أوسع نحو فى اعمال  
دستويفسكى وفوجتر وبرجسون وبنامونو .  
وقبيل اندلاع الحرب العالمية الاولى أصبحت اللاعقلانية

غطا فكريا كما ساعدت اكتشافات فرويد في علم النفس الخاصة بمنطقة اللاشعور على تدعيم النزعة اللاعقلانية ، واتجه العديد من الفنانين والكتاب من منطق نقدهم للتقاليد الفنية الغربية الراسخة الى الاهتمام بالثقافات والفنون اللافريقية كما حاولوا ابتكار وابداع اشكال تعبيرية جديدة تبسـدو مقطوعة الصلة بالتراث الغربى .

والحق أن الحضارة الغربية كانت - كما لاحظ برامان وغيره - مجهزة لتولد انفجار في فروضها وتقاليدها ومعاييرها الاساسية ، بل كانت مهيأة لانبثاق اللاعقلانية (٢٧) ، ولعل نظريته سوريل القائلة بان القوة الدافعة للتاريخ ليست في العقل أو المنطق وانما في الاساطير السائدة في المجتمع تتوازى مع انبثاق اللاعقلانية .

ويلاحظ برامان أن فكر فتجنشتين يتلاقى ويتزامن مع لاعقلانية تلك المرحلة الراهنة من مراحل الوعي الغربى ، وهو ما يتضح من خلال تلك النظرات السوداوية المظلمة التى اشتملت عليها كتاباته ، وأن كان ذلك لا يعنى أنه اتخذ موقفا معاديا للعقل أو اقترب من الرومانسيين في موقفهم من العقل بسـل يمكن القول أنه وصل الى نتائجه المضادة للعقلانية عن طريق معايير الدقيقة تجاه العقلانية فهو بتصريحه أن ما هو عقلى يكمن فى تلك العمليات التى تتفق مع قوانين الاستدلال المنطقية



المصارمه ،فانه بموقفه هذا قد أستبعد العديد من صور التعقل المتعارف عليها والشائعة لدى المفكرين ،فهو لم ينتقد العقل من منطلق رومانسى أو موقف لامقلانى ،وأنما برهن على فشل العقل عن طريق استدعاء مبادئ أو معايير ثابتة للتعقل بمعنى أنه لم ينتقد العقلانية من خارجها وانما ابطلها ودحضها من داخلها (٢٨) .

وتتلاقى النزعة اللاعقلانية أو الموقف النقدي من العقل عند فتجنشتين مع النزعة اللاعقلانية التى تكشف عنها الاعمال الفنية المعاصرة ،كالقصائد الشعرية للشاعر الايطالى ماريونيت ( ١٩٤٤ - ١٨٧٦ ) والشاعر الالمانى هايم ( ١٩١٢ - ١٨٨٧ ) كما تتلاقى ايضا مع الاعمال بعض الفنانين التشكيليين .

واذا كانت فلسفة فتجنشتين على نحو ما بدت عليه فى الرسالة المنطقية الفلسفية " تشير الى تحليل العالم أو انقسامه الى عدة وقائع منفصلة بعضها من بعض ،ومن وجود أو عدم وجود واقعة ما ،لا نستطيع أن نستدل بوجود أو عدم وجود واقعة أخرى اذا كانت فلسفة فتجنشتين قد اتخذت هذه الرؤية تجاه العالم فانها بذلك تكون قد قضت على وحدة العالم ومزقت تماسكه واتساقه ،ومثل هذه النظرة التى تمثل المرحلة الاولى من فكر فتجنشتين . تبدو معارضة لكل من ماركس وهيجل وتوينبى وباسبرز كما تبدو معارضة أيضا الادراك الفطرى العادى الذى

يميل الى النظر الى الواقع ككل (٢٩) .

وتتلاقى نظرة فتجنشتين الى العالم على هذا النحو مع بعض الاعمال الفنية المعاصرة ، فهي تتلاقى مع الافلام السينمائية للمخرج السينمائي كيتون ، كما تتلاقى مع الفنون التكعيبية عند بيكاسو ، فاذا كانت المدارس الفنية التشكيلية المختلفة تمثل محاولات متعددة لجعل الواقع مرئيا ، أو بعبارة اخرى تستهدف توظيف الفن لكشف المظاهر الهامة المتنوعة من العالم ، فان التكعيبية تمثل هروبا من العالم ، هروبا من وحدة وتماسك واتساق العالم ، بل هي تحطيم لكل وحدة يمكن ان نتصورها عن العالم ، فهي تخلق وتقدم عالما جديدا ممزقا مشتتا مبعثرا الى شظايا واشلاء (٣٠) .

وكما تختفى الذات عند فتجنشتين ، نجدها تختفى ايضا من الاعمال الفنية المعاصرة . وتتبدى الانا وحيدة عند فتجنشتين فالعالم هو عالمي ، ذلك ان حدود العالم الخارجى هي حدود اللغة التى اعبر بها عن هذا العالم . وليس ثمة علاقة بين عالمي والعوالم الاخرى ، فكل منفصل عن الآخر ، وليست الذات عنده جزءا من العالم ، بل هي حد للعالم ، وهكذا أخرج فتجنشتين الذات من قلب العالم ليجعل منها مجرد ذات مشرعة لقوانين المنطق فحسب (٣١) . فالعالم عند فتجنشتين أصبح لا علاقة له بالذات الانسانية ، ومن ناحية

أخرى فكل الوقائع متساوية فى أهميتها وبالتالي فهي لا تهدى الذات أو ترشدها ، ومن ثم تجد الذات نفسها مضطرة الى الاعتماد على مصادرها الخاصة فى خلق خطة أو طريقة للحياة . وهنا تتبدى نزعة مثالية واضحة فى فكر فتجنشتين كما لاحظ برامان ، وكما سبق ان لاحظ كورنفورث ، وهى نزعة رفضها آيرجى دراسته عن فتجنشتين ، ورأى انه كان واقعيًا صميمًا ، فالذات عنده لا تمثل الوجود البشرى ، كما لا تمثل البدن أو النفس الانسانية التى يتناولها علم النفس ، بل هى ذات ميتافيزيقية خالصة ، انها تحد العالم ولا تشكل جزءا منه ، وعلى ذلك فالانا وحيدة تتفق مع نزعة واقعية خالصة ، فهى ذات ميتافيزيقية بمعنى ما ، لا بالمعنى الذى يقصده أو قصد اليه فتجنشتين برفضه ما يسمى بالذات الميتافيزيقية وهى التى تفترض وجود ميتافيزيقى مباطن للانسان . انها تمثل عند آير نقطة بدون امتداد ، وباعتبارها كذلك فهى لا شئ ولا تقوم بوظيفة الذات فى الفلسفة المثالية (٣٢) ، والحق ان تفسير آير اذا كان يقدم لنا فتجنشتين باعتباره واقعيًا ، فان مثل هذا التفسير لا ينفى انقطاع الصلة بين الذات والعالم فالذات عند فتجنشتين خرجت من العالم .

والاخلاق عند فتجنشتين بدورها لا علاقة لها بوقائع معينة (٣٣) - فهى ليست قضايا وصفية ، انها تعطى قيمة للشياء أو لما هو موجود فى الواقع فى الوقت الذى لا توجد

قيمة لما هو موجود فى الخارج . فالقيم بمعنى ما من عنعنا نحن وليست من الوقائع الموجودة فى الخارج وهنا تتلاقس نظرة فتجنشتين الى القيم مع نظرة الفلسفة الوجودية، فهما يشتركان فى التعامل مع ذات مفتربة عن العالم ، فهى ذات انفصلت عن المجتمع والعالم وخلقت معاييرها الخاصة ، وهى مضطرة لان تخلق قيمها من داخلها فى غيبة القوانين والقواعد والاهداف والاعراض المسبقة ، فالذات هنا فى حالة دائمة من الكرب ، اذ عليها ان تتخذ قراراتها الحاسمة على اساس العدم واذا كان سارتر فى كتابه الوجودية نزعة انسانية قد رفض اخلاق عصر التنوير الدنيوية المعتمدة على وقائع الطبيعة وحدها بمعزل عن كل سلطة ميتافيزيقية ، فانه من ناحية اخرى رأى ان الاخلاقية او تحديد ما يعد خيرا أو شرا هو من واجب الذات وحدها ، وهى الذات المستقلة والمفتربة عن العالم ، فليس ثمة طبيعة انسانية ثابتة ، وليس ثمة امكانية لوجود معايير اخلاقية ثابتة ودائمة . وهكذا يتلاقى سارتر على نحو ما مع فتجنشتين ، فعند كل منهما خرجت الذات من العالم (٣٤) ، كما خرجت فى اعمال الشاعر الانجليزى ايتس ( ٧٩٣٩ - ١٨٦٥ ) والقصاص النمساوى موزيل ( ١٩٤٢ - ١٨٨٦ ) والشاعر الفرنسى رامبو ( ١٨٩١ - ١٨٥٤ ) والفنان السينمائى الساخر شارلى شابلىن ( ١٩٧٧ - ١٨٨٩ ) وخصوصا فى عملهم السينمائى الرائد الازمنة الحديثة ، وهو العمل الذى تصور فيه علاقة الآله بأزمة الانسان المعاصر . فالآلة التى قصد

منها ان تساعد فى تحرير الانسانية تحولت الى مصدر شقاء  
واغتراب لها (٣٥) .

واذا كانت الفلسفة عند فتجنشتين قد أصبحت تستهدف  
التوضيح المنطقى للأفكار وبذلك لم تعد تشكل مذهباً بـل  
أصبحت فى المقام الاول تمثل عملاً أو نشاطاً ، فأنها على هذا  
النحو أصبحت تمرداً ورفضاً للتقاليد التى سادت وسيطرت على  
الوعى الغربى طيلة قرون عديدة فلم تعد قيمة الفلسفة فى  
تكديس آراء الفلاسفة القدماء وجمعها جيلاً بعد جيل ، وإنما  
أصبحت الفلسفة تستمد قيمتها من القدرة على تحليل وتوضيح  
المشكلة الفلسفية . وهكذا تمرد فتجنشتين على التقاليد  
الفلسفية المتعارف عليها فى عصرنا ، فتلاقى بذلك مع الطابع  
العام للفن المعاصر فى تحرره من العديد من التقاليد الفنية  
التي رسخت واعتقد البعض انها قادرة على الصمود أمام امـاـصير  
الزمن (٣٦) ، وهو ما يتضح فى قصائد الشاعر الانجليزى  
ويتمان ( ١٨٩٢ - ١٨١٩ ) وأعمال الاديب توماس مان (١٩٥٥-١٨٧٥)  
وغيرهما من المبدعين . والحق ان روح التمرد على التقاليد  
لم تتضح فى مؤلف فتجنشتين " الرسالة المنطقية الفلسفية"  
فحسب ، بل اتضحت أيضاً فى تصميمه مع صديق له ذلك المنزل  
الذى شيده لشقيقته ، والذى تميز بطابع متفرد فى مكوناته  
وتأثيره ، على نحو جعل منه تمرداً وخروجاً على التقاليد  
المرعية فى بناء المساكن (٣٧) .

وإذا كان فتجنشتين، على نحو ما قد اقترب ———  
الوجودية بمقتضى فكرته عن الاناوحدية فى فلسفته عن الدربة  
المنطقية فانه فى مرحلته كما بدت فى كتابه " مباحث فلسفية " —  
كان قريبا أيضا من الفكر الوجودى على نحو ما ، ففى شذذه  
المرحلة اتجه اهتمام فتجنشتين الى الواقع الحى المعشاش  
يستمد منه نظرة جديدة الى اللغة ، فلم تعد اللغة تصويرا  
لواقعة ، بل أصبحت صورة لحياة الناس ، فهى صورة لمختلف  
انشطتهم وكافة ضروب تفاعلاتهم ، أنها تتحدد بالواقع المعاش  
وتتفاعل معه وتستمد منه منطقها ووظيفتها ، وبذلك لم تعد  
مهمتها تقتصر على اطلاق أسماء محددة. على اشياء أو موضوعات  
فحسب ، وهى المهمة التى يمكن ردها الى أرسطو من خلال اعتقاده  
بأن كل شىء ينتمى الى صنف محدد ، ولكل صنف خصائصه الثابتة .  
ومثل هذه النظرة الى اللغة تتجاهل اهمية الدور الانسانى  
فى تغيير العالم ، فكل شىء حدد مقدما ، والعالم بدوره تحول  
الى مجموعة من الاجناس والانواع والافراد فليس العالم فى  
حاجة انا ، واللغة بدورها لاتعكس حاجته الينا ، انها مجرد  
اداة التعريف ليس لا ، وهى لاتصور الوجود وانما تصور وتنقىل  
الماهية فحسب ، فاذا كانت الماهية فى ضوء النظرة الارسطية  
تسبق الوجود ، فاللغة بدورها تأتى مقتزنة بعمال ———  
الماهية الثابتة .

ولم تعد اللغة عند فتجنشتين أو بعبارة أخرى لم يعد معنى الكلمة يعتمد على استعمالها بواسطة الفرد ، بل أصبح معناها يعتمد على استعمالها بواسطة فرد ينتمى الى جماعة تاريخية . وهكذا أصبحت اللغة ظاهرة اجتماعية ، تدرك بمعزل عن أهواء ونزوات الأفراد ، ومن ثم فهي اداة للتواصل الانسانى والتفاهم المشترك بين الافراد . وهنا اكد فيتجنشتين على الطابع الجماعى التاريخى للوجود الانسانى من خلال نظريته الجديدة الى اللغة ، وهى النظرة التى أختفت منها فكرته عن الانا وحدية . وهكذا نرى انه اذا كان فتجنشتين قد ابرز الطابع الفردى للوجود الانسانى فى مرحلته الاولى متفقا فى ذلك مع ذوى النزعة الفردية المتطرفة من فلاسفة الوجودية وعلى رأسهم كيركجارد ، فانه فى مرحلته المتأخرة اتجه الى ابراز الطابع الجماعى للوجود الانسانى متفقا مع بعض اقطاب الفكر الوجودى ممن ادخلوا غنصر الجماعة فى نظرتهم للوجود البشرى ومنهم مازتن بوبر وبيرديايف . وفى هذا الصدد يهمنى ان نوضح عدم تضعية فتجنشتين بذاتية وفردية الموجد البشرى فى تصورهِ للمجتمع . فهو لم يتناول البناء الاجتماعى بمعزل عن النشاط الانسانى بمعنى انه لم يدركه باعتباره مجرد بناء موضوعى أو كيان مَادى ، بل تناوله باعتباره مرتبطا فى المقام الاول بالفعل أو النشاط الانسانى .

وفى تحليل فتجنشتين للغة والعباب اللغة اتجه الى

كشف التفاعلات الانسانية أو الوقائع الانثروبولوجية ،وهكذا نجد انه اذا كان البعض قد حاول أن يقارن بين كائن——ط وفيتجنشتين على نحو ما ،فان مثل هذه المقارنة لم تدخل فى حسابها البعد الوجودى الانسانى الذى يعيز فيتجنشتين عن كافظ فاذا كان كافظ قد تحدث عن صور الحكم ،فان يلاحظ أن الصور الاولانية عنده ليس لها آية علاقة بالانسان العينى الوجودى المتكامل الذى يدرك ويعرف العالم ويتعامل معه بعاطفته وشعوره ونشاطه قبل أن يتعامل معه بعقله ومنطقه. وبذلك فان فيتجنشتين عندما نظر الى اللغة كمصورة للحياة واداة للفعل ،فانه بذلك يكون قد أدخل العنصر الانثروبولوجى فى حساباته ،وهو العنصر الذى رفضه كافظ أو نحاه جانبا عندما أكد على الطابع الضرورى الكلى لصور الحكم بمعزل عن النشاط أو العمل الانسانى ، وبمعزل عن الحياة الفعلية الواقعية المعاشه بالفعل ،والتي تأتى اللغة بدورها فتعبر عنها وتقدم لنا صورة عنها .

الحق اننا نصادف العديد من المظاهر الوجودية فى المرحلة المتأخرة من فكر فيتجنشتين ولاغرو فى ذلك ،فمثلا هذه المظاهر تنطق من رؤية للغة جعلت من الواقع المعاش الحياتى منطلقا لها .ومن خلال هذا المنطلق كان من الطبيعى أن تتعايش اللغة وتلتقى بعالم الوجود الانسانى بدلا من عالم



الماهيات العقلية الثابتة ، لتبدى اللغة كظاهرة  
حياتية انسانية ، نحيها ونعيشها .

وهكذا تجاوز فتجنشتين النظرة الضيقة الى اللغة كما  
بدت فى "رسالة منطقية فلسفية" فاذا كان فى الرسالة قدهم  
الى القول بان قوانين المنطق ينبغى ان تصاغ على نحو ضرورى  
خالص باعتبار ان مثل هذه الخصائص المورمية هى كل ما يمكن  
التعبير عنه فى اللغة (٣٨) ، فانه على نحو مماثل فى "مباحث  
فلسفية" ركز على القواعد أو المبادئ الواقعية الخارجية  
الحياتية للعباب اللغة . فهى المظهر الوحيد لما يمكن التعبير  
عنه بواسطة اللغة فكل استعمال للغة يفترض مجموعة محددة من  
الالعباب . ومن هنا كان تأكيد الواضح على العلاقات الأفقية من  
الألفاظ والسياقات أو بين السياقات بعضها وبعض (٣٩) ، فكرة العباب  
اللغة تشير الى تنوع استعمالات اللغة وتعددتها (٤٠) .

ومن خلال فكرة العباب اللغة امكن اعادة النظر فى مبادئ التحقيق،  
فلم يعد مبدأ التحقيق صالحا على نحو مطلق للتطبيق ، ذلك أنه  
لم يعد يصلح للتطبيق على الجمل التى تتضمن أمرا أو تشير الى  
مطلب أو تعنى سؤالا أو تغيد صلاة أو ترتبط باعتراف (٤١) وهكذا  
لم يظل فتجنشتين أسيرا لمقولات محددة ثابتة ، ومن يدرى ربما  
كان قد تجاوز مرحلة الثانية لو طال به العمر ولنا بعد ذلك  
ان نتساءل ، هل كان فتجنشتين وجوديا أو ماركسيا أو رجما نيا  
لاعتقد باهمية الاجابة على هذه التساؤلات أو جدوى الاجابة

عنها ، وحسبنا ان نكون قد تعرفنا على بعض الوجوه المتنوعة  
لفلسفة فتجنشتين ، أو بعبارة أخرى على بعض المتشابهات  
الفلسفية لفلسفتهم .

\*\*\*\*\*

\*\*\*

\*\*

\*

### خاتمة

١ - تعددت الدراسات وتنوعت حول فلسفة فتجنشتين ، واختلفت تأويلات وتغيرات فلسفته ، فهو يبدو أحيانا وقد اقترب من البرجماتية ويبدو أحيانا أخرى وقد أصبح أقرب الى الماركسية ، بل يبدو أيضا وكأنه من انصار الوجودية ، ولا يعنى هذا انه برجماتي أو ماركسي أو وجودي ، انه فيلسوف تحليلي في المقام الاول ، وان كانت فلسفته على هذا النحو ليست غريبة عن غيرها من الفلسفات ، انها تلتقى بهيكل وتتفاعل معها وتتدخل معها في نسيج متشابك والحق أن الفكر الفلسفي المعاصر ، مهما قيل عن تنوعه وتعارض مواقفه ، الا انه يشكل شبكة معقدة من المتشابهات الفلسفية ، ومن هذا المنطلق تبدي هدف البحث ، فنحن لم نستهدف فتجنشتين فسي ذاته ، وانما استهدفنا الفكر المعاصر نفسه ، استهدفنا الكشف عن بعض معالم وحدته استهدفنا التعرف على بعض مقومات الحضارة الغربية وما يصدق على فتجنشتين قد يصدق على غيره ، فهناك هوية أو شخصية محددة واضحة المعالم يتسم بها الفكر الفلسفي المعاصر ، وواجبنا الكشف عن هذه الشخصية . ومرة أخرى نقول اننا ينبغي ان نتعامل مع الفلسفة المعاصرة باعتبارها وحدة واحدة وليست مجرد مجموعة من المذاهب والتيارات ، وان كان هذا لا ينفي بطبيعة الحال دراسة كل مذهب أو تيار على حدة . لكن مثل هذه الدراسة وحدها ينبغي ان تتكامل مع دراسة الروح الفلسفية للحضارة الغربية المعاصرة ككل .

٢ - واتخذنا من فلسفة الفعل عند فتجنشتين منطلقا لنا ، سواء في مرحلته الاولى والتي تبنت خلالها الفلسفة بامتبارها نشاطا يستهدف توضيح الافكار ، أو خلال مرحلته الثانية والتي أصبحت خلالها اللغة اداة للفعل والنشاط ولا شك ان المرحلة الثانية هي التي تركز عليها الاهتمام وان تناولنا المضامين الوجودية للمرحلة الاولى من فلسفته، وفي هذا الصدد يهمنا التعرف على أهميته فلسفة الفعل في الفلسفة المعاصرة . وهي وان عبرت عن شيء فانها تعبر عن رفض كل نظرة سكونية للواقع ، وبالتالي رفض كل نظرة تخيل الوجود البشري الى مجرد استسلام سلبي لاحيله له امام واقعته . واذا كان موضوع الفعل قد تحول الى طابع عام تتسم به الفلسفة المعاصرة وتتسم به الحضارة الغربية بوجه عام ، فما أحوالنا نحن الى اتخاذ الفعل هاديا ومرشدا لنا ، وان كان الفعل الذي نستهدفه لا يشترط ان يكون ماركسيا أو برجماتيسا أو وجوديا ، ان الفعل الذي نتطلع اليه هو فعل حضاري ، علينا جميعا أن نشارك في صنعه وفي صياغته وفي تحديد معالمه ، انه فعل يحقق هويتنا ووحدتنا وينبغي ان يكون معبرا عنا بحق ، له خصائصه المتميزة المتفردة ، وان كان له ايضا حق التفاعل والتأثر والتأثير ، لانه كذلك ، فانه يفترض ايضا درجة من درجات التعالي ، انه يتطلب نظرة فلسفية قادرة على استلهام الماضي واستشراف المستقبل . نظرة لا تتحدد بحدود المكان فحسب ، بل ترتبط ايضا بدائرة الزمان .

٣ - وإذا كانت دراستنا عن فتجنشتين قد كشفت لنا عن بعض المضامين التي يمكن استنباطها من فكره ، فإن مثل هذه الدراسة وغيرها من الدراسات تدعونا الى مراجعة افكارنا واحكامنا بين الوقت والآخر عن فكر الفلاسفة ونظرياتهم الفلسفية ، بمعنى النظر اليهم بمنظور العصر والتطور التاريخي ، بدلا من اعادة عرض أفكارهم بين الوقت والآخر ، وان كان هذا لا يعنى بالطبع عدم أهمية تقديم فكر الفيلسوف وشرح افكاره كما عبر هو عنها وليس كما عبر عنها غيره . وبطبيعة الحال لا يمكن لاحد ان يتجاهل أو يقلل من شأن العرض الامين لفكر الفيلسوف كما هو ، لكننا من ناحية أخرى نجد انه يصعب تقديم فكر الفلاسفة بصورة مجردة محايدة تماما بل اننا نميل عادة الى تقديم نظرياتهم في ضوء اهتماماتنا ونزعاتنا الفكرية ، فنكشف عنها ما يتلاقى مع اتجاهاتنا الفكرية وقد نغمض البصر عما يتعارض معها . وربما كان التجرد عن الاهواء والميول يعد من الامور الشائكة في عالم الفلسفة على نحو ما ، فالناس - على رأى وليم جيمس - يتقبل الفلاسفات التي تراها ملائمة لاحتياجاتهم وطباعهم . وإذا كانت الحيدة المطلقة في تناول آراء الفلاسفة ونظرياتهم تبدو احيانا مستحيلة ، فإن كشف المضامين الفلسفية المتنوعة والمتباينة لهذه الآراء تساعدنا الى حد كبير على تكوين رؤية أدق للفيلسوف فنحن هنا نعرض الوجوه أو المستويات المتعددة لفلسفته ، ومن خلالها قد نرتفع على ميولنا ونشعالي عليها

ونكون رؤية اشمل تسمح للتبايلات المختلفة ان نجد من نقاط التشابه بينها ما يجعل منها عائلة واحدة ، أو بلغة فلسفية فتجنشتين مجموعة من المتشابهات الفلسفية .

## هوامش الكتاب

### هوامش المقدمة :

(١) فى هذا الصدد يمكننا الإشارة الى كل من شبنجلر فى ضوء رفضه وجود حضارة واحدة دون غيرها وتأكيدہ وجود عدة حضارات ، ونورثروب من خلال دعوتہ الى التقاء الغرب بالشرق حضاريا ، والبرت شغيتزر فى تحديده أهمية البعد الروحى الاخلاقى من الحضارة وهو البعد الذى تتميز به الحضارات الشرقية ، وكلود ليفى شتراوس فى دعوتہ الى حوار الحضارات وجارودى بادراكه الخصائص المتفردة لحضارات الشرق .

(٢) راجع تقارب سارتر من الماركسية فى كتابه " نقد العقل الجدلى " كما راجع ما كتب حول هذا التقارب عند كل من الدكتور يحيى هويدى فى كتابه دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة تحت عنوان التطور الاخير فى فلسفة سارتر دار النهضة العربية ١٩٦٨ ص ٤٨٢ - ٤٩٥ والدكتور زكريا أبراهيم - فى كتابه دراسات فى الفلسفة المعاصرة تحت عنوان سارتر بين الوجودية والماركسية مكتبة مصر ١٩٦٨ ص ٥٠٦ - ٥٢٥ .

(٣) راجع دراستنا عن كلود ليفى شتراوس والحضارة

المعاصرة . مطبعة العاصمة ١٩٨٥ - ص ٨٧ - ٩٠ .

Althusser, Louis Montesquieu, Rousseau, Marx (٤)  
Politics and History. Translated by Ben Brewster. Verso edition. 1982.

Mocquarrie John. Existentialism Penguin Books (٥)  
1977, PP. 30-31.

(٦) راجع دراستنا عن الفلسفة بين الاسطورية  
والتكنولوجيا مطبعة العاصمة ١٩٨٥ وذلك فيما يتعلق بالعلاقة  
بين البرجماتية والماركسية ص ٢٠٢ - ٢٠٥ .

(٧) راجع دراستنا عن " الفلسفة بين الاسطورية  
والتكنولوجيا " ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٨) راجع ما كتبناه في الدراسة السابقة تحت عنوان  
دلالة الفعل بين الماركسية والبرجماتية والوجودية . الفصل  
السادس من الكتاب .

Binkley, Timothy Wittgenstein martinus (٩)  
Nijhoff/Hague/1973. P



هوامش الفصل الاول :

De Mauro, Tullio. Ludwig Wittgenstein His (١)

Place in the development of semantics D.Reidel publishing  
Company/Dordrecht-Holland 1967. P. 3.

(٢) نشير في هذا الصدد الى الدارسة القيمة للدكتور  
عزى اسلام عن فتجنشتين بمجموعة نوابغ الفكر الغربى ،  
هذا بالاضافة الى ترجمته لكتاب " رسالة منطقية فلسفية " .

De Mauro, Tullio. op. cit. P.3. (٣)

ibid: PP. 3- (٤)

(٥) لودفيج فتجنشتين " رسالة منطقية فلسفية "ترجمة  
الدكتور عزى اسلام مراجعة وتقديم الدكتور زكى نجيب محمود  
مكتبة الانجلو المصرية ( العبارة رقم ١٦٢ هـ ) ص ١٣٨ - ١٣٩

De Mauro, Tullio, op. cit. PP. 8-9 (٦)

ibid. P. g. (٧)

ibid. P. g. (٨)

Cassirer, E. Anessay on man. Bantam Books (٩)  
1970. P. 125.

(١٠) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنه

التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ ، ص ٣٢٠ - ٣٢١ .

(١١) د . حسن حنفى حسنين . نماذج من الفلسفة  
المسيحية فى العصر الوسيط . دار الكتب الجامعية ١٩٦٩ . ص  
١٧ - ٣٠ ، ٦٧ - ٦٩ .

De Mauro, Tullio. op. cit. P. 10 (١٢)

ibid. P. 11 (١٣)

ibid. PP. 11-12 (١٤)

(١٥) محمد مجدى الجزيرى . فلسفة الفن عند ارنست

كاسيرر . رسالة ماجستير غير منشوره ١٩٧٥ اشراف د . أميرة  
حلمى مطر . ص ٤٠ .

De Mauro, Tullio. op. cit. P. 16 (١٦)

ibid. PP. 16 - 18 (١٧)

Hegel lectures on the history of philosophy. (١٨)

Translatated by E.S. Haldane, Volume I New York. Routl-  
edge, Kegan paul LTD. 1955. P. 88

De Mauro, Tullio, OP. cit. P. 29 (١٩)

ibid. P. 30 (٢٠)

ibid P. 41. (٢١)

ibid. PP. 32 - 33. (٢٢)

ibid. P. 34. (٢٣)

ibid. P. 41. (٢٤)

### هوامش الفصل الثاني :

Ha rtnack, justus. Wittgenstein and modern (١)  
Philosophy. Translated by maurice Cranston. New York  
Press 1965. PP. 13-16

ibid. PP. 16 - 17 (٢)

De Mauro. op. cit. P. 23. (٣)

Hardwick, Charles S. Language Learning in (٤)

Wittgenstein's Later Philosophy. Mouton The Hague Paris.  
1971. PP. 18 - 19

ibid. P. 19. (٥)

(٦) فتجنشتين . رسالة منطقية فلسفية . ترجمة .

د . عزمى اسلام العبارة رقم ١١٢ ر ٤ ص ٩١ .

Hardwick. op. cit. P. 20. (٧)

(٨) فتجنشتين . رسالة منطقية فلسفية ترجمت .

د . عزمي اسلام عبارة رقم ٤٠٠٢ ص ٨٢ - ٨٣ .

(٩) المرجع السابق عبارة رقم ٤٠٠٣ ص ٨٣

(١٠) المرجع السابق عبارة رقم ٤٠٠٣١ ص ٨٣

Wittgenstein, investigations, P. X (١١)

Kenny, Anthony Kenny. wittgenstein (١٢)

Harvard university Press. 1973. PP. 14 - 15.

Hardwick, op. cit. P. 22 (١٣)

ibid. P. 23 (١٤)

ibid. P. 24 (١٥)

Wittgenstein, investigation, PP. 2 - 3 (١٦)

Pears, David. Wittgenstein. Fontanamodern (١٧)

Masters. Editor Frank Kermode 1971 PP. 171 - 172.

ibid. P. 111 (١٨)

Hartnack, justus. op. cit. PP. 66 - 70. (١٩)

ibid. P. 72. (٢٠)

ibid. P. 74. (٢١)

ibid. P. 76 (٢٢)

|                    |      |
|--------------------|------|
| ibid. PP. 48 - 49  | (٢٣) |
| ibid. PP. 49 - 51. | (٢٤) |
| ibid. PP. 52 - 53. | (٢٥) |
| ibid. PP. 54 - 56. | (٢٦) |

### هوامش الفصل الثالث :

(١) راجع دراستنا عن الفلسفة بين الاسطورة والتكنولوجيا

ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(٢) المرجع السابق . ص ١٩ - ١٩٣ .

(٣) المرجع السابق ص ١٩٨ .

(٤) المرجع السابق ص ١٩٥ .

Hardwick, op. cit. P. 34 (٥)

ibid. PP. 35 - 37. (٦)

ibid. P. 37 (٧)

Dewey, john, Experience And nature. open (٨)

court publishing company. 1920. P. 280

Hardwick, op. cit. PP. 40 - 41 (٩)

ibid. PP. 41 - 42 (١٠)

ibid. P. 65. (١١)

(١٢) راجع النظرة الوظيفية عند مالىنوفسكى بكتابنا

عن لىقى شتراوس والحضارة المعاصرة ص ٤٩ - ٥٣ .

Hardwick op. cit. P. 58 (١٣)

(١٤) ستيفن أولمان . دور الكلمة فى اللغة ترجمة .

د . كمال محمد بشر . مكتبة الشباب بالمنيرة ١٩٧٥ . ص ٥٤

- ٥٥ -

(١٥) المرجع السابق ص ٥٦

• (١٦) المرجع السابق ص ٥٧

(١٧) المرجع السابق ص ٥٧

• (١٨) المرجع السابق ص ٥٧

(١٩) المرجع السابق ص ٥٧ - ٥٨ .

Cassirer, E, The Philosophy of symbolic Forms (٢٠)

Volume 2. 1955. P. 40

(٢١) ارنست فيشر ضرورة الفن ترجمة اسعد حليم

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر . ص ٣١ - ٣٨ .

Mumford, Lewis. The myth of the machine (٢٢)

Technics and Human Development. Marcourt, Brace & world, inc. New York. 1967. P. 73.

|   |      |
|---|------|
| ibid. P. 8  | (13) |
| ibid. P. 3  | (14) |
| ibid. P. 9.                                       | (15) |
| ibid. PP. 73 - 74                                 | (16) |
| ibid. P. 80                                       | (17) |
| ibid. P. 80                                       | (18) |
| ibid. P. 80                                       | (19) |
| ibid. P. 81                                       | (20) |
| ibid. P. 87.                                      | (21) |
| ibid. PP. 87 - 90                                 | (22) |
| Hardwick, op. cit. PP. 65 - 66                    | (23) |
| ibid. PP. 52 - 53                                 | (24) |
| ibid PP. 82 - 83                                  | (25) |
| ibid. PP. 86 - 87                                 | (26) |
| ibid. PP. 88 - 91.                                | (27) |
| ibid PP. 98 - 101                                 | (28) |
| Wittgenstein, investigations. sec. 206,<br>P. 82e | (29) |
| Hardwick, op. cit. PP. 127 - 128.                 | (30) |
| ibid. P. 128                                      | (31) |
|   | (32) |

### هوامش الفصل الرابع :

(١) يتفق نقد ماركيور للطابع المحافظ لفلسفة  
الوضعية المنطقية مع نقد الماركسية ، راجع كتاب العقل  
والثورة لماركيوز ترجمة د . فؤاد زكريا .

(٢) انظر النقد الماركسي للفلسفة التحليلية بدراستنا  
عن ليقي شتراوس والحضارة المعاصرة ص ٩٩ - ١١٧ .

(٣) الكتاب السابق ص ١٠٥ .

(٤) راجع العلاقة بين البراكسيس عند ماركسيس  
والبراكسيس عند البرجماتية في دراستنا عن الفلسفة بين  
الاسطورة والتكنولوجيا ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

Rubinston, David. Marx and Wittgenstein social (٥)  
Praxis and Social Explanation Routledge & Kegan paul.1981  
PP. 165 - 166

ibid. PP. 166 - 167. (٦)

ibid. PP. 167 - 168 (٧)

ibid. PP. 168 - 169. (٨)

ibid. PP. 170 - 171 (٩)



- (١٠) راجع كتاب وليم جيمس للدكتور محمد زيدان .  
نوايغ الفكر الغربي .

- Rubinston. op. cit. 171 (١١)  
ibid. PP. 171 - 172 (١٢)  
(١٣) محمد مجدى الجزيري . فلسفة الفن عند ارنست  
كاسيرر . رسالة ماجستير . ص ١٣٩ - ١٤٠

- Rubinston. op. cit. P. 171 (١٤)  
ibid. P. 172 - 173 (١٥)  
ibid. PP. 175 - 176 (١٦)  
Findlay j.N. Wittgenstein a critique. (١٧)  
Routledge & Kegan Paul. 1984. PP. 3 - 5

- Rubinston. op. cit. PP. 173 - 174 (١٨)  
ibid. P. 174 (١٩)  
ibid. PP. 174 - 175. (٢٠)  
ibid. PP. 182 - 183 (٢١)  
ibid. P. 183 (٢٢)  
ibid. P. 184 (٢٣)  
ibid. P. 185 (٢٤)  
ibid. PP. 185 - 189 (٢٥)  
ibid. PP. 190 - 191 (٢٦)

- ibid. P. 192 (٢٧)  
ibid. PP. 193 - 194 (٢٨)  
ibid. P. 194 (٢٩)  
(٣٠) وليد عطاري • الوعي وتطوره فى فلسفة هيغل •  
رسالة ماجستير غير منشور تحت اشراف د • يحيى هويسدى •  
جامعة القاهرة ١٩٧٥ ص ٧٨ - ٧٩ •

- Rubinstein.. op. cit. PP. 195 - 196 (٣١)  
ibid. PP. 197 - 198. (٣٢)

#### هامش الفصل الخامس :

- (١) جون ماكورى • الوجودية • ترجمة د • أمستام  
عبد الفتاح امام • عالم المعرفة الكويت ص ١٥٩ •  
(٢) المرجع السابق ص ١٦٠ •  
(٣) راجع رسالتنا فى الدكتوراه عن الحرية والحضارة  
عند بيرديائف باشراف د • أميرة حلمى مطر • رسالة غير  
منشور بجامعة القاهرة ص ٣٥ •  
(٤) جون ماركورى نفس المرجع ص ١٦١ - ١٦٢ •  
(٥) المرجع السابق ص ٢١٠ - ٢١١ •

- (٦) Mumford, Lewis. op. cit. P. 73
- (٧) جون ماركوري • نفس المرجع ص ٢١١ - ٢١٢ •
- (٨) المرجع السابق ص ٢١٢ •
- (٩) المرجع السابق ٢١٣ •
- (١٠) راجع رسالتنا عن الحرية والحضارة عند بيرديائف
- (١١) هيدجر • نداء الحقيقة ترجمة د. عبد الغفار مكاوي  
ص ٧٩ - ٨١ •
- (١٢) جون ماركوري نفس المرجع • ص ٢٢٠ - ١٢١ •
- (١٣) De Mauro, op. cit. PP. 37 - 38
- (١٤) جون ماركوري نفس المرجع ص ٢٢١ - ٢٢٢ •
- (١٥) Pears, David. op. cit. PP. 173 - 174
- (١٦) نقصد بهم كيركجورد وبيرديائف ومارسيل •
- (١٧) د • عزى اسلام • فتجششتين • نوايح الفكر  
الغربي • دار المعارف بمصر ص ٣٣٦ - ٣٣٧ •
- (١٨) المرجع السابق ص ٣٣٦ •
- (١٩) د • يحيى هويدي مقدمة في الفلسفة العامة  
الطبعة السادسة • دار النهضة العربية ١٩٧٠ ص ١٦١ •
- (٢٠) Bramann, jorn. Wittgenstein's Tractatus And  
the modern. Arts. Adler Publishing Company Rochester,  
New York. 1985. P. I
- (٢١) ibid. PP. 1 -2

|  |      |
|--|------|
| ibid. PP. 2 - 4  | (22) |
| ibid. P. 4   | (23) |
| ibid. P. 9   | (24) |
| ibid. P. 15  | (25) |
| ibid. PP. 44 - 45  | (26) |
| ibid. PP. 58 - 59  | (27) |
| ibid. P. 59  | (28) |
| ibid. P. 87.   | (29) |
| ibid. P. 30.   | (30) |
| ibid. PP. 122 - 123.   | (31) |
| Ayer, A.J. . Wittgenstein Random House<br>New York 1985. PP. 27 - 29   | (32) |
| <br>   |      |
| Bramann, Jörn op. cit. P. 124  | (33) |
| ibid. PP. 125 - 127.   | (34) |
| ibid. PP. 142 - 146  | (35) |
| ibid. PP. 157 - 159  | (36) |
| ibid. PP. 159 - 166  | (37) |
| Hintikka, Merrill, and Jaakko Hintikka<br>investigating Wittgenstein Basil Blackwell, inc. 1986. PP.<br>215 - 216. | (38) |
| <br>   |      |
| ibid. P. 216.  | (39) |

ibid. P. 220.

(40)

ibid. PP. 224 - 225.

(41)

## مصادر الكتاب

### أولا : المراجع العربية :

١ - ارنست فيشر : ضرورة الفن . ترجمة اسعد حليم  
الهيئة المصرية العامة للتأليف  
والنشر ١٩٧١ .

٢ - فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية . ترجمة  
د . د . عزى اسلام مراجعة د . زكى نجيب  
محمود . مكتبة الانجلو المصرية .

٣ - فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية . ترجمة  
د . د . عزى اسلام مراجعة د . زكى نجيب  
محمود . مكتبة الانجلو المصرية .

٤ - د . حسن حنفي : نماذج من الفلسفة المسيحية فى  
العصر الوسيط دار الكتب الجامعية  
١٩٦٩ .

٥ - جون ماكورى : الوجودية . ترجمة د . د . آسام  
عبد الفتاح أمام عالم المعرفة  
الكويت اكتوبر ١٩٨٢ .

٦ - د . زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة  
مكتبة مصر .

٧ - ستيفن اولمان : دور الكلمة فى اللغة ترجمة  
د . كمال بشر مكتبة الشباب  
بالمينيرة ١٩٧٥ .

٨ - د . عزمى اسلام : لدفيج فتجنشتين . نوابغ الفكر  
الغربى دار المعارف بمصر .

٩ - لودفيج فتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية .  
ترجمة د . عزمى اسلام  
مراجعة د . زكى نجيب محمود .  
مكتبة الانجلو المصرية .

١٠ - د . محمد مجدى الجزيرى : الفلسفة بين الاسطورة  
والتكنولوجيا مطبعة  
القاهرة ١٩٨٦ .

١١ - د . محمد مجدى الجزيرى : كلود ليقي شستراوس  
والحضارة المعاصرة  
مطبعة العاصمة القاهرة  
١٩٨٥ .

١٢ - مارتن هيدجر : نداء الحقيقة مترجمة د. عيد الغفار  
مكاوي - دار الثقافة للطباعة  
والنشر ١٩٧٧٠ .

١٣ - د . يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة  
والمعاصرة دار النهضة العربية  
١٩٦٨ .

١٤ د . يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة دار  
النهضة العربية ١٩٧٠ .

١٥ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنة  
التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ .

#### دراسات غير منشورة

- محمد مجدى الجزيرى : فلسفة الفن عند كاسير . رسالة  
ماجستير بجامعة القاهرة  
اشراف أ . د . اميره حلمى مطر  
١٩٧٥ .

- محمد مجدى الجزيرى : الحرية والحفارة عند ديردناثف



: رسالة دكتوراه بجامعة

القاهرة اشرف أ. د.

أميرة حلمي مطر .

- وليد مطاري : الوعي وتطوره فى فلسفة هيجل .

رسالة ماجستير بجامعة القاهرة

اشرف أ. د يحيى هويدى ١٩٧٥ .

ثانيا : المراجع الاجنبية :

- 1- Althusser, L. Montesquieu, Rousseau, Marx. Politics and History. Translated by Ben Brewster Verso edition. 1982.
- 2- Ayer, A.J. Wittgenstein. Random House New York 1985.
- 3- Binkley, Timothy . Wittgenstein Martinus Nijhoff Hague/1973
- 4- Bramann, John. Wittgenstein's Tractatus and the modern Arts Adler Publishing Company. Rochester New York. 1985.
- 5- Cassirer, E. An essay on man Bentam Books. 1970
- 6- Cassirer, E. The philosophy of symbolic Forms . Volume 2 1955.
- 7- Dewey. J Experience and nature. open Court. Publishing Company 1920.
- 8- De mauro , Tullio, Ludwig wittgenstein ttis Place in the development of Semantic. D. Reidel Publishing Company/Dordrecht-Holland 1967.

- 9- Findlay, J. N. Wittgenstein a Critique Routledge  
& Kegan Paul. 1984.
- 10- Hintikka, Merrillband/aakko Hintikka. investigating  
wittgenstein Basil. Black well. inc. 1986.
- 11- Hegel, G.W. Hegel's Lectures on The tistory of  
Philosophy. Translated From the German by E.S.  
Haldane, press, inc. London . Routledge . Kegan  
Paul. ITD. 1955.
- 12- Hartnack, justus, Wittgenstein and Modern Philo-  
sophy. Translated by maurice. Cranston. New Pr-  
ess 1965 .
- 13- Hardwick, Charles. S. Language Learning in Wit-  
tgenstein's Later Philosophy. mouton. The ttague  
Paris. 1971.
- 14- Kenny, Anthony wittgenstein Harvard university  
Press. 1973.
- 15- Muford, Lewis. The myth of the machine, Tech-  
inics and Human Development. Mar court. Brace  
& World inc. New York. 1967.

- 16- Pears, David. Wittgenstein, Fontana Modern Masters Editor Frank Kermode 1971.
- 17- Rubinston, David, Marx and Wittgenstein, Social Praxis and Social Explanation, Routledge & Kegan Paul. 1981
- 18- Wittgenstein, Ludwig, Philosophical investigations. Translated by G.E. Hughes Basil Blackwell . oxford. 1963.

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

## محتويات الكتاب

|  |             |
|--|-------------|
| المقدمة :                                    | ص ٣ - ١     |
| الفصل الاول : الصراع بين النزعتين ص ١١ - ٣٥  |             |
| والانسانية فى دراسة                          |             |
| اللفظة .                                     |             |
| الفصل الثانى : فتجنشتين من التطور ص ٣٧ - ٦٢  |             |
| الارسطى الى التصور                           |             |
| الانسانى للغة .                              |             |
| الفصل الثالث : البعد البرجماتى من ص ٦٣ - ٩٩  |             |
| فلسفة فتجنشتين                               |             |
| الفصل الرابع : البعد الماركسى من ص ١٠١ - ١٣٥ |             |
| فلسفة فتجنشتين .                             |             |
| الفصل الخامس : البعد الوجودى من ص ١٣٧ - ١٧٥  |             |
| فلسفة فتجنشتين .                             |             |
| الخاتمة :                                    | ص ١٧٧ - ١٨٠ |
| الهوامش :                                    | ص ١٨١ - ١٩٥ |
| مصادر الكتاب :                               | ص ١٩٧ - ٢٠٣ |

رقم الايداع بدار الكتب

٨٦ / ٧٩٩٤



